SKRIFTER UTGIVNA AV
RELIGIONSHISTORISKA INSTITUTIONEN I UPPSALA (HUM. FAK.)
GENOM C.-M. EDSMAN
15

HANS-JOACHIM PAPROTH

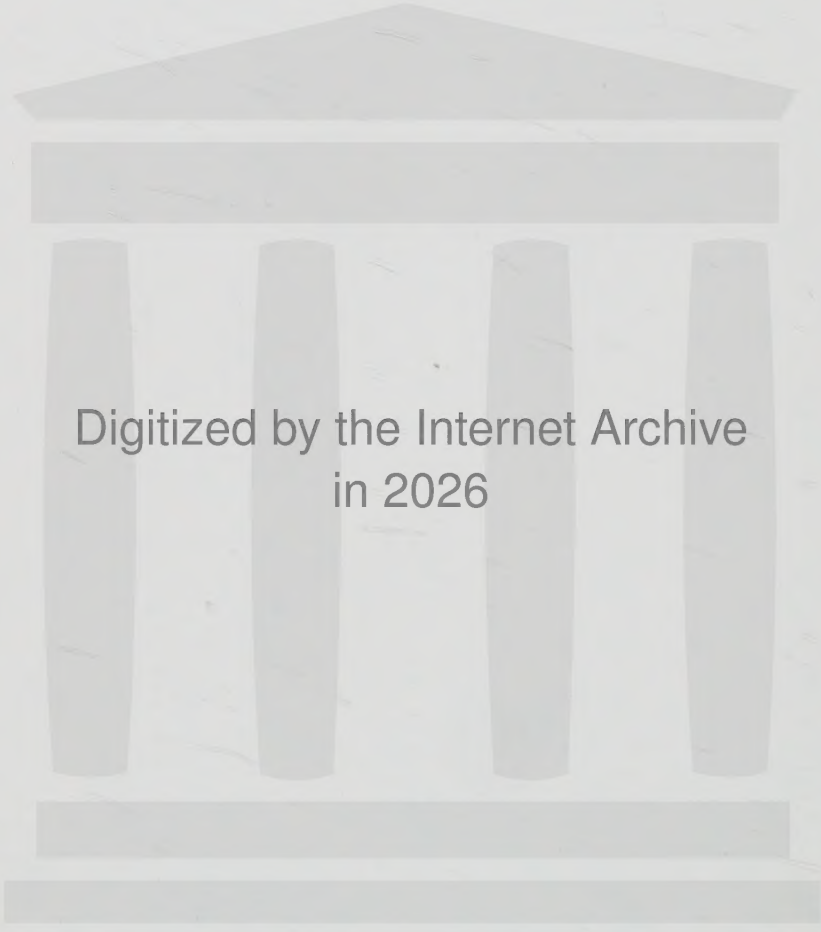
STUDIEN ÜBER DAS BÄRENZEREMONIELL

I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern

UPPSALA 1976

In Kommission bei Klaus Renner Verlag, München

SKRIFTER UTGIVNA AV
RELIGIONSHISTORISKA INSTITUTIONEN I UPPSALA (HUM. FAK.)
GENOM C.-M. EDSMAN
15


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548926_0039

HANS-JOACHIM PAPROTH

STUDIEN ÜBER DAS BÄRENZEREMONIELL

I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern

UPPSALA 1976
TOFTERS TRYCKERI AB

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© Hans-Joachim Paproth, 1976
ISBN 91-506-0064-8
Gesamtherstellung: Tofters tryckeri ab, Östervåla 1976

Vorwort

Prof. Carl-Martin Edsman zum 65. Geburtstag

Die von G. Doerfer (UAJ, Bd. 45, 1973, S. 267 f.) getroffene Feststellung, die Kultur der Tungusen stehe bisher noch ganz am Anfang der Erschließung und sei der westlichen Forschung weitgehend unbekannt geblieben – „in einem fast grotesk anmutenden Mißverhältnis zur Relevanz der tungusischen Kultur und zur Weite des tungusischen Siedlungsraumes" – trifft ganz besonders auf die Religion der tungusischen Völker zu. Detailuntersuchungen über das ewenkische „Bärenopfer", auf die Doerfer verweist, liegen nur in russischer Sprache vor, berücksichtigen auch nur regionale Verhältnisse und lassen an Gründlichkeit und Zuverlässigkeit viel zu wünschen übrig. Das in diesen Arbeiten vorgelegte Material wäre also ebenfalls „erst zu sichten und zu sieben" – wie die von den Russen in den letzten Jahrzehnten bei den Tungusenvölkern eingesammelten ethnographischen und linguistischen Materialien überhaupt. In einer westlichen Sprache hat lediglich Holmberg-Harva (1925; 1938) – und dies auch nur nebenher, teilweise aber aufgrund eigener Forschungen – das Bärenzeremoniell der Ewenken beschrieben. Eine vergleichende Untersuchung über das Bärenzeremoniell sowohl der nord- als auch der südtungusischen Völker fehlt überhaupt. Diese Gründe waren entscheidend, zunächst gerade das von dieser Völkergruppe vorliegende Material möglichst umfassend zusammenzustellen, als es galt, das von Hallowell 1926 monographisch – für den nordeurasischen Bereich aber nur sehr lückenhaft – behandelte Thème neu zu bearbeiten.

Allen, die mir bei der Materialbeschaffung, beim Ausarbeiten, beim Korrekturlesen usw. geholfen und das Zustandekommen dieser Arbeit dadurch ermöglicht haben, möchte ich für die Unterstützung und Hilfe herzlich danken. Ganz besonders habe ich zu danken: Herrn Prof. C.-M. Edsman, meinem Lehrer an der Universität Uppsala, der über viele Jahre meine Studien gefördert, wichtige Impulse für die vorliegende Arbeit gegeben und mich bei deren Verwirklichung in jeder Weise unterstützt hat. Ohne die Aufmunterungen,

Ratschläge, kritischen Bemerkungen und Übersetzungen aus dem Ungarischen, die ich Prof. L. Vajda zu danken habe, hätte die vorliegende Arbeit nicht so weit gedeihen können. Dr. Hans Findeisen hat in zahlreichen Diskussionen wichtige Hinweise gegeben und mich besonders durch Bereitstellung von Literatur, die mir sonst unzugänglich geblieben wäre, unterstützt. Prof. Taryō Ōbayashi hat mit japanischer Literatur geholfen und zahlreiche Übersetzungen aus dem Japanischen kontrolliert. Emiko Ohnuki-Tierney habe ich ebenfalls Hinweise auf japanische Literatur zu danken; wertvoll waren mir auch ihre Auskünfte über die Sachalin-Ainu. Frau Dr. Ethel J. Lindgren-Utsi hat mich mit einem wichtigen Filmdokument bekannt gemacht. Auch zahlreichen Institutionen, besonders Bibliotheken, habe ich zu danken. Vor allem schulde ich den Behörden der Universität Uppsala Dank, die mir noch nach Abschaffung des alten schwedischen Doktorgrades die Erlaubnis erteilt haben, nach altem Stil zu promovieren. Svenska Institutet hat durch Gewährung von Forschungsstipendien Studien in Uppsala ermöglicht. Stiftelsen Seth M. Kempes Minne danke ich für einen finanziellen Beitrag zur Drucklegung.

Beim Zitieren tungusischer Wörter wird die Schreibweise der Originalquelle beibehalten; die Transliteration der in Kyrillschrift geschriebenen Wörter folgt dem von Menges (1968) vorgeschlagenen System (Abweichung: ə statt ĕ). Russische Wörter werden nach den für die deutschen und schwedischen Bibliotheken geltenden Vorschriften transliteriert.

Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit, der die mit dem Bärenzeremoniell verknüpften Mythen und die Bärenbestattung behandeln wird, ist soweit fortgeschritten, daß er bald nach dem vorliegenden Band erscheinen kann.

Uppsala, Ostern 1976.

Einleitung

> Die Bährenjagt ist gar sonderbahr/ und mit vielen Ceremonien und Aberglauben angefüllet/ also/ daß man mit Fleiß davon reden muß.
>
> Joh. Scheffer (Lappland, 1675, 262).

Von den religiösen Phänomenen der nordasiatischen Völker haben vor allem der Schmanismus und das Jagdritual mit den dazugehörenden Mythen und Glaubensvorstellungen das Interesse der Ethnologen und Religionsforscher auf sich gezogen. Eine fast unübersehbar gewordene Zahl einschlägiger, zumeist in russischer Sprache erschienener Veröffentlichungen legt ein beredtes Zeugnis ab von der vielseitigen Beschäftigung mit diesen Themen.

Tatsächlich treten der Schamanismus sowie die rituellen und mythischen Aspekte der Jagd in den religiösen Traditionen Nordasiens besonders deutlich hervor, und die aus diesem geographischen Raum stammenden Belege spielen in den allgemeinen Erörterungen eine wichtige, oft sogar entscheidende Rolle. Vajda (1964, S. 268) z. B. macht den Vorschlag, *„unter Schamanismus zunächst nur den entsprechenden Komplex in der Kultur der sibirischen Völker* (einschließlich der Völker des nördlichen Zentralasien) *zu verstehen.* Waren es doch Kulturphänomene gerade dieser Völker, für die man zuerst den Terminus 'Schamanismus' geprägt hat, und dient doch bis heute der sibirische Komplex als Vergleichsbasis für jede Untersuchung." – „Nirgends sonst", heißt es bei Jettmar (1962, S. V) mit Bezug auch auf das Jagdritual, „wurde die Schicksalhaftigkeit härtester Lebensbedingungen so zum Gleichnis gefaßt wie hier, nirgends das Verhältnis zwischen Mensch und Tier mit solcher Innigkeit erlebt in einer Art, die uns heute stärker ergreift als die kalte Abschätzung mancher Hochreligionen." Dem durch eine gebieterische Umwelt bedingten einfachen materiellen Besitz dieser Völker steht nämlich, wie auch Findeisen (1957, S. 19) hervorhebt, „ein vielseitiges Geistesleben ge-

genüber, das man kaum in den Einöden der nördlichen Randgebiete der bewohnten Erde erwartet."

Trotz der exemplarischen Wichtigkeit des nordasiatischen Materials sind aber alle wesentlichen Merkmale der mit der Jagd verbundenen rituellen Handlungen und mythischen Überlieferungen auch außerhalb dieses Gebietes verbreitet. Das gilt auch für den in der vorliegenden Arbeit behandelten Komplex: das Bärenzeremoniell. Dieses ist nämlich, wie bereits Frazer (1912, VIII, S. 224; 1928, S. 759) hervorhob, nicht auf den Norden der Alten Welt beschränkt, sondern tritt in ganz „ähnlichen Formen wieder in Nordamerika" auf. Das von Frazer mit erstaunlichem Fleiß, aber doch noch recht unvollständig vorgelegte Material könnte den Eindruck erwecken, als handle es sich um ein zwar weitverbreitetes, aber heterogenes und nur sporadisch vorkommendes Brauchtum, das sich von den auf anderes Jagdwild bezogenen Riten, wie sie in allen Weltteilen (mit Ausnahme Australiens)[1] vorkommen, nicht wesentlich unterscheidet. Ein umfangreiches, seither bekanntgewordenes Material läßt aber erkennen, daß wir es mit einem homogenen und einheitlich verbreiteten Zeremonialkomplex zu tun haben.

Zu einer solchen Schlußfolgerung kam Hallowell in einer vor 50 Jahren (1926) erschienenen Arbeit, der unter anderem das Verdienst zukommt, das von Frazer verwendete Material erheblich vermehrt und dadurch das Verbreitungsbild des Bärenzeremoniells an vielen Punkten korrigiert zu haben.

Doch weist auch Hallowells Arbeit bestimmte Mängel auf; wie Findeisen (1941, S. 196) bereits hervorhob, ist mit Erscheinen von Hallowells Arbeit „die das Bärenzeremonial betreffende Forschung nicht abgeschlossen, und die verschiedensten Fragestellungen bedürfen noch genauer Einzeluntersuchungen."

Auch Hallowell gelang es nicht, die wichtigsten Quellen mit einiger Vollständigkeit zu erschließen. Viele Völkerschaften, die ein ausgeprägtes Bärenzeremoniell kennen, unter anderem auch die meisten tungusischen Völker, werden von ihm nur flüchtig behandelt oder nicht einmal erwähnt. Daraus ergeben sich nicht nur manche Lücken des gerade durch Hallowell schon erheblich vervollständigten Ver-

[1] Frazer bezweifelt das Vorkommen von jägerischen Versöhnungsriten bei den Australiern, die nur sympathetische Magie ausüben sollen. „Hence, as the Australians undoubtedly represent a ruder and earlier stage of human progress than the American Indians, it would seem that before hunters think of worshipping the game as a means of ensuring an abundant supply of it, they seek to attain the same end by sympathetic magic" (Frazer 1912, VIII, S. 311 f.; 1928, S. 775).

breitungsbildes, sondern auch Mängel in der Schilderung und in der Interpretation der Einzelheiten. In den letzten fünfzig Jahren ist sowohl in der Feldforschung als auch in der systematischen Erfassung früher unzugänglich gewesener oder vernachlässigter Quellen viel getan worden; dementsprechend sind auch die neueren zusammenfassenden Darstellungen (vgl. z.B. die leider nur teilweise veröffentlichte Arbeit von Vasil'ev 1948) durch einen zunehmenden Nuancenreichtum gekennzeichnet. Trotzdem läßt ein Überblick über den Stand der Kenntnisse noch mächtige Lücken erkennen. In den folgenden Kapiteln wird deshalb vor allem eine kritische Revision des Materials über das Bärenzeremoniell der Tungusenvölker angestrebt. Gerade diese Völkergruppe ist außerhalb des russischen Sprachraumes von der Forschung recht stiefmütterlich behandelt worden.

Wie Frazer, so hat auch Hallowell hauptsächlich nur die rituellen Aspekte berücksichtigt, auf die mit dem Bärenzeremoniell direkt oder indirekt zusammenhängenden Vorstellungen und Mythen ist er nicht eingegangen. Diese einseitige Bevorzugung der äußerlich-rituellen Momente ist schon durch Bogoraz (1926; vgl. auch den nur unwesentlich abweichenden Aufsatz von 1931) ausdrücklich beanstandet, aber in ungenügender Weise korrigiert worden. Um die mythischen Hintergründe des nordeurasischen Bärenzeremoniells zu erhellen, hat Bogoraz hauptsächlich das sogenannte „Bärensohnmärchen" (in dessen russischen Fassungen) herangezogen, eine Erzählung also, die überhaupt keinen lebendigen Zusammenhang mit dem Zeremoniell aufweist; demzufolge ist auch das Ergebnis (Einstufung des Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden Tier in die von Frazer aufgestellte Kategorie der „dying gods"; Bären-Mythos als letzte Wurzel der christlichen Lehre vom Tod und von der Auferstehung Christi) nicht gerade überzeugend. So sind (da die entsprechenden Untersuchungen Vasil'evs nicht zum Druck gelangt sind) erst Edsmans Arbeiten (1956 a; 1956 b), in denen besonders den Kultmythen – d.h. den Mythen von der Einsetzung der rituellen Handlungen – nachgegangen wird, als die ersten methodisch fundierten, umfassenden Behandlungen der mit dem Bärenzeremoniell verknüpften mythischen Traditionen zu bezeichnen. Edsmans Initiative soll im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit weiterverfolgt werden.

Hallowell ließ auch „die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung jenes Zeremonials in seiner Gesamtheit sowie seinen Beziehungen zu den sonstigen als religiös zu bezeichnenden Erscheinungen in Nordeurasien" offen. Diese Forderung Findeisens (1941, S. 196),

die eigentlich mit der religionsgeschichtlichen Deutung und Einordnung des untersuchten Komplexes gleichbedeutend wäre, kommt in dieser Arbeit nur indirekt zur Geltung, denn die kritische Sichtung der Quellen hat gezeigt, daß die Grundlagen, auf denen man eine so anspruchsvolle Theorie aufbauen müßte, nur allzu schwach sind. „Auf viele Fragen werden erst eingehende *Lokalforschungen*, auf andere nur eine neuerliche *umfassende Behandlung* des gesamten Bärenkultkomplexes mit Hilfe aller seit Hallowells Studie gewonnenen neuen Erkenntnisse Antwort geben können" (Slawik 1952, S. 202; Hervorhebungen von mir).

I. Allgemeiner Überblick

1. Die Hauptzüge des Bärenzeremoniells

Die einander ergänzenden Arbeiten von Hallowell (1926), Holmberg–Harva (1925; 1938), Zelenin (1929), Vasil'ev (1948) und Edsman (1956) sowie zahlreiche nur auf lokale oder regionale Verhältnisse eingehende Veröffentlichungen zeigen, daß die Bärenjagd bei den meisten Völkern der zirkumpolaren Zone mit einem Brauchtum verknüpft ist, das – trotz regionaler Besonderheiten – im ganzen ungeheuren Raum von Lappland über Nordasien bis nach Grönland und Labrador zahlreiche Gemeinsamkeiten, oft sogar eine erstaunliche Übereinstimmung[2] aufweist: Sprachtabus während der Bärenjagd und der sich daran anschließenden Feier; Versöhnungsreden unmittelbar vor oder nach der Erlegung eines Bären; das feierliche Bewirten oder Beschenken des toten Tieres als eines bei den Feiernden zu Besuch erschienenen Gastes; Tabuvorschriften für die Frauen, gewisse Teile des Bärenfleisches nicht zu essen; das Bestatten des Schädels und der Knochen, um dem getöteten und verspeisten Tiere eine Reinkarnation zu ermöglichen, die zuweilen mehr magisch gefärbt, zuweilen eher als von einem „Oberhaupt der Bären" oder „Herrn der Tiere" ausgehend gedacht wird, stets aber mit dem Wunsche verbunden ist, der „auferstandene" Bär möge dem Jäger erneut zur Beute fallen.

Zwei Grundideen bilden den Kernbestand des Rituals: einerseits eine Versöhnung mit dem getöteten Tiere, damit dessen Seele sich nicht für seinen Tod am Jäger räche, andererseits die Sorge für seinen

[2] Vasil'ev (1948, S. 79) spricht von in die Einzelheiten gehenden, durch Konvergenz nicht erklärbaren Ähnlichkeiten der auf den Bären bezogenen Bräuche bei zehntausend km voneinander entfernt lebenden Völkern. Nur scheinbar besteht ein Widerspruch zwischen dieser Erkenntnis und der Feststellung von Narr (1959, S. 241), daß der „Komplex des Bärenzeremoniells bei heutigen Völkern Nord- und Nordostasiens und Nordamerikas . . . sehr variabel und vielschichtig" sei, denn die tatsächlichen Übereinstimmungen erlauben auf keinen Fall, das Zeremonial eines einzelnen Stammes mit seiner besonderen Ausprägung allein oder bevorzugt heranzuziehen, um eine brauchbare Vergleichsbasis zur Erklärung von Spuren eines Bärenzeremoniells in der älteren Steinzeit Europas zu gewinnen.

Fortbestand über den Tod hinaus, damit der Jäger es erneut erbeuten könne.

Dazu kommt ein Kultmythos, der (in seiner verbreitetsten Version) von der Ehe eines Mädchens mit einem Bären berichtet, von dessen Tötung durch die Brüder des Mädchens und davon, wie der sterbende Bär die zeremoniellen Vorschriften, die fortan bei der Bärenjagd eingehalten werden müssen, als streng zu befolgendes Vermächtnis hinterläßt.

Der Bär selbst erscheint als ein geachtetes und gefürchtetes Wesen, dem man Verehrung schuldet. Er verfügt über übermenschliche Eigenschaften, die ihn befähigen, alles zu sehen und zu hören, was die Menschen über ihn sprechen, ja sogar deren Gedanken über ihn zu kennen. Zuweilen erscheint er als Ahne, wie er überhaupt in seiner jenseitigen Lebensform menschliche Gestalt hat und nur, wenn er bei den Menschen zu „Besuch" erscheint, d. h. sich von den Jägern erlegen läßt, seinen Bären-„Pelz" anzieht. In einigen Fällen ist er himmlischen Ursprungs (Sohn oder Tochter des Himmelsgottes),[2a] in anderen untersteht er einem „Oberhaupt der Bären", der in einem den menschlichen Behausungen oder Siedlungen ähnlichen Domizil über die Bären gebietet und diese den Jägern als Beute sendet. Vereinzelt heißt es aber auch, daß der Bär eine so machtvolle Seele habe, daß er nicht wie anderes Wild einem „Herrn der Tiere" oder Tierarteigner unterstellt sei.[3] Zahlreich sind noch andere Vorstellungen, die man sich über den Bären macht, am weitesten verbreitet wahrscheinlich diejenige, daß er bei zufälliger Begegnung im Walde durch einige an ihn gerichtete Worte sich besänftigen und fortschicken lasse. Beerenlesenden Frauen tut er schon gar nichts, wenn diese ihm nur deutlich

[2a] Bei finnisch-ugrischen Völkern ist der Bär vom Himmelsgott an einer Kette auf die Erde herabgelassen worden. Astrale Vorstellungen begegnen vor allem in Nordamerika (*Ursa major* als „Sternbild der Bärenjagd"); in Nordeurasien (wo – statt des Bären – Cerviden mit der genannten Konstellation verknüpft sind) ist gelegentlich (bei Ob-Ugriern und Ainu) die Vorstellung bezeugt, daß die nach der zeremoniellen „Heimschickung" fortgewanderte „Bärenseele" als Stern am Himmel erscheint (vgl. u. a. Hagar 1900; 1906; Lehmann-Nitsche 1934; Speck 1945; Karhu 1947; Gibbon 1964; Erdődi 1970).

[3] Bei den Mistassini-Cree (Speck 1935 a, S. 95): „every bear is a chief himself." Im 18. Jahrh. sollen die norweg. Lappen an ein im Wald lebendes „Volk" geglaubt haben, das die wilden Tiere – mit der einzigen Ausnahme der Bären – beherrsche und über sie verfüge (Solberg 1945, S. 211 nach Skanke). In anderen Quellen wird aber direkt (Qvigstad 1903, S. 27 f.) oder andeutungsweise (Reuterskiöld 1910, S. 37) der Jagdgott Leib-Olmai („Erlenmann") als besonderer Beschützer des Bären genannt. (Vgl. über diese Stelle Paulson 1961, S. 169 f., über die Erlenrinde in den Bärenjagdriten der Lappen Paproth 1964).

genug zeigen, welchen Geschlechts sie sind. Eine andere, weithin vorkommende Vorstellung besagt, daß er während des Winterschlafes, zu einer Zeit also, wo er keine Nahrung zu sich nimmt, an seinen „Hungerpfoten" sauge.

Diese und viele weitere Einzelzüge bilden die Komponenten eines zwar reich differenzierten, aber in sich geschlossenen, zusammengehörigen Komplexes. Nicht überall tritt dieser Komplex in seiner vollständigen Form auf; inwieweit das auf unzureichender Quellenlage oder auf tatsächlichen Gegebenheiten beruht, ist nicht immer auszumachen. Unsicher muß auch bleiben, ob einzelne der mit dem Bären verknüpften charakteristischen Bräuche, Vorstellungen, Erzählungen, die über das eigentliche Verbreitungsgebiet von Bärenzeremonien hinaus auftreten, genetisch doch mit dem Komplex zusammenhängen: d.h., ob es sich um aus dem Komplex herausgelöste Elemente handelt, die weitergewandert sind und dabei ihren „Sitz im Leben", die lebendige Funktion im Ritus, eingebüßt haben,[4] oder um elementare Entsprechungen oder Konvergenzen; auch die Möglichkeit, daß einzelne Züge erst sekundär in den zirkumpolaren Bärenzeremonialkomplex eingefügt worden sind, ist in Betracht zu ziehen.

Zwar ist überall in dem genannten Bereiche auch die Erbeutung anderen Jagdwildes mit zeremoniellen Vorschriften umgeben, die teilweise auch denselben Charakter tragen wie die auf den Bären bezogenen, doch da handelt es sich nur um sporadisch und unzusammenhängend auftretende Erscheinungen, nicht um einen einheitlichen Zeremonialkomplex, der über ein geschlossenes Gebiet verbreitet ist. Nur auf einem eng begrenzten, beiderseits der Beringstraße und längs der nordamerikanischen Eismeerküste gelegenen Gebiete tritt die sonst so deutlich hervorgehobene Stellung des Bären gegenüber einer sämtlichen Tieren in gleicher Weise entgegengebrachten zeremoniellen Behandlung zurück, wobei teilweise sogar ein anderes, wegen seines wirtschaftlichen Nutzens, seiner Größe oder seiner Schädlichkeit auffallendes Tier (etwa der Wal, der erste in der betreffenden Saison gefangene Lachs, der Wolf oder der Vielfraß) als besonders hervorgehoben erscheint.[5]

Eine noch bedeutsamere Rolle spielt der Bär in der Religion einiger beiderseits des Tatarensundes, im Amurlande und auf der Insel

[4] Man denke etwa an das sogen. „Bärensohnmärchen", dessen Einleitungsmotiv (Panzer 1910, S. 16 ff.; „Einleitungsformel A") weitgehend mit der „Ursprungsmythe des Bärenzeremoniells" übereinstimmt, wenn auch das entscheidende Thema (Einsetzung des Rituells durch den Bären) fehlt.

Sachalin sowie auf der hoch im Norden des japanischen Inselreiches gelegenen Insel Hokkaidō wohnhaften Völkerschaften, den Ainu, Giljaken und Amurtungusen. Hier wird nicht nur der auf der Jagd erlegte Bär mit einem Zeremoniell umgeben, sondern es werden eigens Bärenjunge eingefangen, um bei einem großangelegten Feste, das eines der wichtigsten Ereignisse des sozialen und religiösen Lebens dieser Völkerschaften bildet, „fortgesandt", d.h. zu einem „Herrn der Berge", der als Oberhaupt der Bären aufgefaßt wird, mit Gaben und Botschaften versehen zurückgeschickt zu werden.

Während man die erstgenannte Art des um den Bären kreisenden Brauchtums als einfache Bärenzeremonien oder Bärenjagdriten bezeichnen könnte, handelt es sich bei dem Bärenfest größeren Stils geradezu um eine Kulthandlung, bei der nicht nur der Bär als solcher eine Rolle spielt, sondern auch Gottheiten in das kultische Geschehen einbezogen sind, die, trotz einer großen dem Bären selbst entgegengebrachten Verehrung und zeremoniellen Behandlung, eine über die Beziehungen zwischen Mensch und Tier hinausgehende Bedeutung erlangt haben. Um eine rein „magische" Angelegenheit zwischen Mensch und Tier, die ihren Sinn in sich selbst hätte und in der das Göttliche keine Rolle spiele,[6] handelt es sich freilich auch bei den „einfachen" Bärenzeremonien nicht, sind doch alle bei dem „ausgeprägteren" Typ so bedeutsamen Züge (zumindest in Ansätzen) vorhanden und treten zuweilen auch deutlich hervor (man denke an das „Oberhaupt der Bären" oder den „Herrn der Tiere", deren Verschweigen in vielen Quellen nicht als tatsächliches Fehlen zu werten ist!), so daß es eigentlich nur ein quantitativer Unterschied ist, der beide Arten des Bärenzeremoniells unterscheidet.

---

[5] Lantis 1938 (Wal); Gunther 1926; 1928; Treide 1965 (Lachs); Jochelson 1908, S. 89; Rasmussen 1952, S. 36 f.; Ingstad 1952, S. 212 f. (Wolf); Frazer 1912, S. 220; Sullivan 1942, S. 101 ff.; Osgood 1958, S. 66 f.; Rooth 1971, S. 122 u.ö. (Vielfraß bei Athapasken). – Wal und Lachs spielen auch bei den Ainu eine bedeutsame Rolle als Zeremonialtiere (Watanabe 1964, S. 71 ff., 152 ff.). Seehundjagdriten, die bei den Eskimo weithin verbreitet sind (Juel 1945), aber auch auf der Westseite des nordpazifischen Raumes vorkommen, heben sich nur wenig vom sonstigen Jagdzeremoniell ab. Von den nördl. Algonkin wäre noch der Biber zu erwähnen (Speck 1935 a, S. 110 ff.; Lips 1947, S. 389) usw. Die bedeutsame, z.T. auch durch archäologische Befunde belegte Rolle, die Elch und Wildren im Jagdritual zahlreicher Völker der zirkumpolaren Zone einnehmen, ist bisher noch kaum entsprechend behandelt worden (Okladnikov 1950/55, I–II, S. 285 ff.; Vajda 1968, s. Reg. unter Cerviden; Fischer-Liebmann 1969, S. 77 f.; Simčenko 1970, S. 304 f.).

[6] Meuli 1946, S. 249; Zelenin 1929, S. 17, 48; Harva 1938, S. 242. Vgl. dagegen Hallowell 1926, S. 145.

2. Geographische Verbreitung des Bärenzeremoniells

Das Verbreitungsgebiet des zirkumpolaren Bärenzeremonialkomplexes liegt hauptsächlich in der borealen Nadelwaldzone der Alten und Neuen Welt (einschließlich der Mischwälder im Amurgebiet und an der Ochotskischen Küste), in einem Raum also, wo Braunbär (Ursus arctos), Grizzly (U. horribilis) und Schwarzbär (U. americanus) in verschiedenen Unterarten heimisch sind. Doch greift es stellenweise auch auf die Küstengebiete, wo der Eisbär (Thalarctos maritimus) anstelle des Braunbären vorkommt, und auf die Tundragegenden,[7] wohin sich beide Bärenarten als gelegentliche Besucher begeben, über. Nach Süden zu verliert es sich in den Steppen- und Ackerbaugebieten, obwohl weit über diese südliche Grenze hinaus Bärenarten vorkommen.

Im Norden Europas findet sich ein Bärenzeremoniell[7a] bei Lappen[8] und Finnen,[9] weniger deutlich auch bei Wotjaken und Syrjänen;[10] im Uralgebiet und in Westsibirien bei Wogulen und Ostja-

---

[7] Das Fehlen oder doch Zurücktreten von Bärenzeremonien bei denjenigen Samojeden, die in den Tundragebieten leben, ist wohl darauf zurückzuführen, daß hier der Bär kein eigentlicher Dauerbewohner ist. Vgl. Middendorff (1867/75, S. 1378): „So kühn der Tunguse es mit dem Bären aufzunehmen gewohnt ist, so sehr fürchten ihn die Bewohner der Tundren, Russen, Samojeden, Jakuten, zu denen er sich nur alle Jubeljahre ein Mal verläuft. Es sind eben keine Bären- sondern Rennthier-Häuter."

[7a] Die folgenden Literaturnachweise streben keine Vollständigkeit an; berücksichtigt werden in erster Linie Veröffentlichungen mit Hinweisen auf weitere Literatur sowie Ergänzungen dazu.

[8] Außer den bei Wiklund 1912, S. 27, Itkonen 1946, S. 211 ff., Paproth 1964 vermerkten Originalquellen vgl. noch: Donner 1876, S. 130 ff.; Halász 1893, S. 17 f., 25, 268 f.; Schøyen 1923, S. 32 f., 197; Petersen 1940; Solberg 1942, S. 178; 1945, S. 211 f. usw. Einige ältere und neuere Beschreibungen sind noch unveröffentlicht, besonders hervorzuheben sind die von Pettersson (1905) aufgezeichneten Texte von Kr. Sjulsson. Eine Monographie über die lappischen „Bärengräber" von I. Zachrisson u. E. Iregren erschien 1974.

[9] Edsman 1953, S. 48 ff.; Ders. 1958, S. 64 ff. (mit Angabe der älteren Literatur und Übers. der bisher ausführlichsten zusammenfassenden Beschreibung von Krohn; vgl. auch dessen kurzen dtsch. Aufsatz 1928). – Weitere Literatur: Varonen 1891, S. 68 ff., Anonymus 1891; Sirelius 1914, S. 26 f.; 1933, bes. S. 23 ff.; Paulaharju 1922, S. 91 ff.; Vilkuna 1963, S. 9 ff. usw. – Zahlreiche Aufzeichnungen sind noch unveröffentlicht. Die von Hallowell (1926, S. 98 f. n. Feathermann) wiedergegebene Beschreibung der finn. Bärenfeier ist irreführend, da die zugrundeliegende Quelle (Ganander 1789, S. 43 f.) sowohl finnische (vgl. die von Salminen 1914 veröffentlichte Handschrift) als auch lappische Materialien enthält, die von Feathermann nicht auseinandergehalten worden sind.

ken[11] sowie bei den Juraksamojeden und Selkupen (dagegen scheint es bei den nördlicher wohnenden Samojedenstämmen, den Enetzen und Nganasanen, zu fehlen und wohl auch bei den Tundrajuraken nur wenig ausgeprägt zu sein);[12] weiter östlich am Jenissej bei den Keten;[13] in Südsibirien bei den in zahllose kleine Stammesgruppen aufgesplitterten Türkvölkern (Chakassen, Schoren, Altaier, Tuwiner, Tofa; manche davon fremder ethnischer Herkunft),[14] vereinzelt wohl auch bei den Burjaten[15] (vielleicht bei solchen tungusischen Ursprungs; anderen mongolischen Völkern ist es unbekannt); bei den

[10] Munkácsi 1952, S. 92 ff.; Belicer 1958, S. 85, 323 f. (Wotj.) – Manninen 1932, S. 27 1 f.; A. Siderov (in: Komi-Mu 1924, Nr. 1–2; 1926, Nr. 5) war mir unzugänglich (vgl. Chaitun 1962, S. 154; Ränk 1949, S. 85 f.); Mikušev 1973, S. 11 ff. (Syrj.) – Die von Sorokin 1910, S. 55 f.; Solov'ev 1927, S. 49 u. anderen mitgeteilten Bärenbräuche stimmen mit dem üblichen Zeremoniell wenig überein; vgl. auch Plesovskij 1972, S. 109 ff.

[11] Die bisher ausführlichsten Darstellungen, in denen aber das besonders wichtige Material von Kannisto [1951/63, Bd. IV–V sowie Bd. VI, S. 197 ff.; 1958, S. 333 ff.] noch nicht berücksichtigt ist, sind Karjalainen 1921/27, III, S. 8 ff., 193 ff. (vgl. auch 1914, eigene Aufz.) und Kálmán (1952: Kommentarband zu Munkácsi 1892/1921, III), wo fast die gesamte ältere Literatur erwähnt ist. Vgl. außerdem: Novickij 1925, S. 16 ff.; Mitusova 1926, S. 11 ff.; Starcev 1928, S. 102 ff., 115; Cechnov 1928; Sirelius 1929, S. 192 ff.; Šatilov 1931, S. 63, 109 ff.; Senkevič 1935, S. 155 ff.; I. I. Avdeev 1935 S. 169 ff.; Ders. 1936; A. D. Avdeev 1959, S. 184 ff.; Černecov 1964/71, I, S. 28 ff.; II, S. 87 ff.; 1968, S. 102 ff.; Rédei 1968, S. 38 ff.; Sokolova 1971, S. 213 f., 215 f., 224 ff. – Vgl. auch die interessanten Angaben, die der wog. Schriftsteller J. Šestalov in mehreren seiner Bücher (bes. 1972) bringt.

[12] Lehtisalo 1924, S. 50 ff.; Chomič 1966, S. 69 f. – Černecov (1935, S. 114) erwähnt ein von ihm gesehenes Bärenfest der Jamal-Juraken. Starcevs Angaben (1930, S. 105 f.) beruhen wohl auf Schrenk 1848/54, I. S. 408, 475 f., II, S. 406 f. und enthalten nichts über ein eigentliches Bärenzeremoniell. Über das Niederlegen von Eisbärenschädeln an heiligen Stätten hat Gahs (1928, S. 232 ff., nicht ganz vollständig) Nachrichten zusammengestellt. – Prokof'eva 1949 b, S. 367 f.; 1952, S. 97 f. (Selkupen). Von den Enetzen heißt es (Dolgich 1962, S. 166 f.), daß das Töten von Bären als Sünde betrachtet wird.

[13] Alekseenko 1960, S. 90 ff.; 1967, S. 172, 175 f.; 1962, S. 63; Dul'zon 1964, S. 140 ff.; Krejnovič 1969, S. 6 ff. – Ältere Literatur bei Paproth 1962.

[14] Potapov 1928, S. 15 ff.; 1936, S. 46 ff.; Dyrenkova 1930 (mit weiteren Literaturangaben); 1940, S. 273 ff., 404 ff.; Serebrjakov 1928, S. 35; Mänchen-Helfen 1931, S. 50 ff. (nach Kohn und Grumm-Gržimajlo?); Vajnštejn 1961, S. 172 f.; Pallas 1771/76, III, S. 304. – Die von Vajnštejn u.a. gelieferten Belege beweisen, daß wir aus der Bemerkung von Olson (1915, S. 80), er habe bei den Sojoten (Tuwinern) kein Bärenfest feststellen können, „so wie es von Lappen und Ostjaken nach Erlegung eines Bären gefeiert wird," nicht auf das Fehlen des Bärenzeremoniells schließen dürfen.

[15] Bertagaev 1973, S. 123 f. (n. Changalov); vgl. Welding 1948, S. 633.

nach Nordsibirien vorgedrungenen Jakuten[16] und den von ihnen türkisierten Dolganen;[17] bei den weithin in Ostsibirien verbreiteten Tungusenvölkern, sowohl den nördlichen (Ewenken, Lamuten, Negidalen, wahrscheinlich auch Solonen)[17a] als auch den südlichen (Golden, Oltscha, Orotschen, Udihe, Oroken); bei den Giljaken[18] an der Amurmündung und auf Sachalin; bei den Ainu im Norden Japans[19] (die eigenartigen Riten, die von japanischen Jägern im Norden Honshūs ausgeführt werden,[20] hat man mit den Ainu in Zusammenhang bringen wollen); schließlich bei den Jukagiren,[21] Korjaken,[22] Tschuktschen,[23] Itälmenen[24] sowie bei asiatischen und amerikanischen Eskimos bis hin nach Grönland.[25]

---

[16] Middendorff 1867/75, IV, S. 1609 f.; Sieroszewski 1896, S. 658 ff.; 1961, II, S. 289 ff.; Piekarski 1908, S. 499 f. (= Galitzin 1854, S. 81); Ionov 1915, S. 051 ff.; Potanin 1916, S. 6, Anm. 1; Timofeev-Tereškin 1927, S. 11 ff.; Kulakovskij 1923, S. 57 f., 96; Gurvič 1948, S. 89 f.; Popov 1949, S. 285, 290; Chudjakov 1969, S. 210 ff.

[17] Popov 1937 b, S. 202; 1958, S. 81 f.

[17a] Bajkov (1939, S. 166) schreibt den „Orotschonen und Solonen in den Bergen des Großen Chingan" ein Bärenzeremoniell zu, teilt aber keine Einzelheiten mit.

[18] Von der sehr umfangreichen Literatur (die ältere ist teilweise bei Hallowell 1926 benutzt) sei nur die folgende erwähnt: Golubcov 1859, S. 321; Genest 1887/88, S. 380 ff.; Sternberg 1933, pass.; Takahashi 1942, S. 87, 90 f., 103 ff.; Hattori 1956, S. 81 ff., 91 ff., 120 f.; Taksami 1967, S. 217 ff.; Krejnovič 1969, S. 90 ff.; 1973, pass., bes. S. 169 ff. (die jetzt ausführlichste Beschreibung).

[19] Auch für die Ainu kann nur eine kleine Auswahl der allerwichtigsten Literatur genannt werden, wobei die schon von Hallowell benutzten Werke unerwähnt bleiben. Für Sachalin: Preradovič 1875, S. 32 ff.; Piłsudski 1915; Paproth 1967, bes. S. 36 f. (n. Ishida 1909); 1970 (Bärenfestbilder von Piłsudski); Ohnuki-Tierney 1968, pass., bes. S. 282 ff.; 1969, S. 166 ff. – Für Hokkaidō: Batchelor o. J., S. 106 f., 109 ff., 205 ff.; 1932; Inukai-Natori 1939/40; Inukai 1935; 1937; Natori 1941; Kindaichi 1949 (= Oka 1930); Sasaki 1929; Yoshida 1935; Yonemura 1952; Kuramitsu 1953; Sarashina 1955; Ōbayashi 1960, S. 9 (n. Mitsuoka); Kitagawa 1961; Munro 1962, S. 114, 169 ff.; Huber 1964, S. 40 ff.; Watanabe 1966; Ifube 1969.

[20] Naumann 1963, S. 171 ff., 187 f., 190 f.; Inukai-Natori 1939/40, I. S. 283 f.; Chiba 1968.

[21] Hallowell 1926, S. 56, Anm. 213, S. 58, Anm. 222; S. 142, Anm. 617 (n. Jochelson, vgl. auch Coxwell 1925, S. 97; Jochelson 1910/26, S. 148, 457).

[22] Jochelson 1908, S. 88 f.; Gapanovič 1932, S. 54; Vdovin 1971, S. 294, Anm. 19 (n. Beretti); 1973, S. 86 f.

[23] Bogoraz 1904/09, S. 325, 378, 381, 384; vgl. die interessante Schilderung, die Bogoraz (under dem Pseudonym Tan) in seinen „Čukotskie Razskazy", Bd. 1, 3. Aufl., Moskau 1909, S. 80 ff. von einem tschuktsch. Bärenzeremoniell gegeben hat; Kuznecova 1957, S. 293.

[24] Steller 1774, S. 330 f., 117; Krašeninnikov 1949, S. 249; Arsen'ev 1955, S. 28; Worth 1961, S. 140 f.

Weniger kontinuierlich ist das Verbreitungsgebiet im Norden des amerikanischen Kontinents südlich des von den Eskimo bewohnten Gebiets. Unter den Athapaskenstämmen ist es bei den Chilcotin, Carrier, Tahltan, Kaska, Ahtena, Nabesna, Ingalik, Koyukon, Kutchin usw. bis hin zu den Dogrib und Hare im Gebiete des Großen Bärensees (allerdings nur in ganz schwachen Spuren) bezeugt,[26] weiter östlich hingegen, bei den Chipewyan und Yellowknife scheinen selbst solche Spuren zu fehlen (wenn man von dem Gebot für die Frauen, sich von Bärenfellen fernzuhalten, absieht).[27] Bei den am weitesten nach Süden, bis nach Neu-Mexiko gewanderten Athapaskan-Gruppen, den Apachen und Navajo, wird der Bär derartig stark gefürchtet, daß er im allgemeinen nicht gejagt wird und man überhaupt in jeder Weise vermeidet, mit ihm, ja sogar mit allem, was mit ihm nur in Kontakt geraten ist, in Berührung zu kommen. Geschieht das, so treten gefährliche Krankheiten hervor. Da derartige Vorstellungen, verbunden mit dem Verbot, Bärenfleisch zu essen, im gesamten Südwesten Nordamerikas bis hin nach Kalifornien vorkommen,

---

[25] Bogoraz 1904/09, S. 407 f.; Menovščikov 1959, S. 88; 1963, S. 470; Hughes 1960, S. 123 f.; Lantis 1947, S. 46; Spencer 1959, S. 270 f., 272 ff.; Rasmussen 1952, S. 117; Thornton 1931, S. 112; Rooth 1971, S. 29 f.; Birket-Smith 1953, S. 38, 209; Ingstad 1952, S. 83, 205, 218, 227; Gubser 1965, S. 182, 200, 209; Rausch 1951, S. 169 f.; Giddings 1961, S. 20; 1956, S. 48 ff. (teilw. wahrsch. n. Stoney 1899, S. 839); Stefánsson 1914, S. 353 f.; 1925, S. 38; Jenness 1922, S. 181; Rasmussen 1929, S. 184, 188 f., 193, 195; 1931, S. 183, 218 ff., 242; 1932, S. 40; Boas 1901/07, S. 124, 147, 149, 489, 501; 1964, S. 188; Hall 1864, II, S. 16, 73, 81, 273 f., 321 f., 331; Bilby 1923, S. 252 f.; Zeilich-Jensen 1974, S. 84; Rink 1920, S. 78 ff. (= Nansen 1903, S. 181 ff.); Rasmussen 1907, S. 132 ff.; 1921, S. 137; 1922, S. 79 ff.; Petersen 1957, S. 36, 70, 89, Ch. Rosing 1946, S. 28; J. Rosing 1960, S. 14; Schmidt 1926/55, III, S. 517 (n. Thalbitzer); Ostermann 1938, S. 193 ff.; Lynge 1955, S. 156. – Bgl. auch Weyer 1932, S. 338 f.; Larsen 1969/70; Søby 1969/70; Edsman 1958, S. 54, 60 ff., wo auch das Mythenmaterial berücksichtigt ist.

[26] Hallowells Angaben (1926, pass.) sind zu ergänzen durch: Jenness 1943, S. 541, 545; Laguna 1969/70, S. 21 f., 23; McKennan 1959, S. 163 f., 167 f.; Osgood 1958, S. 41 f.; 1959, S. 78, 115 f., 136 f.; Reed-Parsons 1967, S. 339 f., 342, 346, 349; Hosley 1961, S. 109; Sullivan 1942, S. 82 ff.; McKennan 1965, S. 84; Rooth 1971, S. 49 f., 62, 119, 123, 128, 163 f., 350. – Dogrib: Osgood 1932, S. 83 (n. King, zit. bei Morice 1910, S. 129); Hare: Petitot 1893, S. 13 ff.; 1967, S. 261, sowie eine demnächst erscheinende Aufzeichnung von Å. Hultkrantz.

[27] Ausgehend von den Chipewyan stellt Birket-Smith (1930, S. 110, 80 f., vgl. auch S. 32) fest, daß ein Bärenzeremoniell bei den nördl. Athapasken entweder fehlt oder nur wenig entwickelt ist. Vgl. Ingstad o. J., S. 207, mit einem Beispiel für den verhängnisvollen Einfluß, den ein Bärenfell auf eine Frau ausüben kann, eine Vorstellung, über die in der vorhergenannten Literatur zahlreiche weitere Belege zu finden sind.

könnte sich bei den Navajo und Apachen eine schon aus dem Norden mitgebrachte Furcht vor der gefährlichen Bärenseele (wie sie etwa bei den Koyukon herrscht [Sullivan 1942, S. 86 f.] und die wahrscheinlich auch der Grund dafür ist, „daß man dem Bären östlich vom Sklavensee nicht nachstellt" [Ingstad o. J., S. 207] mit einer in dem neuen Wohngebiet vorgefundenen Meidung des Bären überhaupt und mit einer Vorstellung des Bären als Verursacher von Krankheiten, aber auch als „curer *par excellence* (Parsons 1939, S. 731, vgl. S. 191, 718 ff.), vermengt haben. Das hat bei den Jicarillo-Apachen, ganz besonders aber bei den Navajo, zu einem Heilungsritus geführt (*Mountain Chant* der Navajo und *Holiness Rite* der Jicarillo), der die vom Bären verursachten Krankheiten abwenden soll.[28] Doch deutet die Tatsache, daß bei den Navajo, trotz der auch bei ihnen eigentlich bestehenden Vorschrift, den Bären zu meiden und ihn nicht zu jagen, ein typisches Bärenjagdzeremoniell existiert,[29] darauf hin, daß es sich dabei um eine aus der kanadischen Nadelwaldzone stammende Komponente in ihrer Kultur handelt (vgl. Zbinden 1960). Ließe sich diese Hypothese erhärten, dann hätten wir zugleich einen indirekten Beweis dafür, daß der zirkumpolare Bärenzeremonial-Komplex früher auch bei den nördlichen Athapasken erheblich stärker und in viel entwickelteren Formen verbreitet war als dies die spärlichen Hinweise in den zur Verfügung stehenden Quellen erkennen lassen. Von den heutigen Nachbarn der Navajo in den verschiedenen Pueblo-Siedlungen (besonders Jemez, Acoma, Santa Ana, Zuni) sind nur vom sonstigen Muster stark abweichende Bärenriten (die mehr mit den Zeremonien der Kriegerbünde nach der Tötung eines Feindes übereinstimmen) bekanntgeworden,[30] die kaum als Vorlage für das Navajozeremonial gedient haben können. An der nordwestamerikanischen Küste finden sich einfache Bärenzeremonien bei den Tsimshian (nur durch Mythen belegt), Tlinkit, Kwakiutl, Nutka,[31]

[28] Opler 1943, mit reichhaltigem Material von den Jicarilla (vgl. auch Wyman 1957, S. 143 ff.), Chiricahua (vgl. Opler 1941, S. 224 f., 288 ff.), Mescalero (vgl. Opler 1969, S. 58, 122 ff., 143, 184 ff., 229, 257), westl. Apachen und Navajo und Hinweisen auf entsprechende Vorstellungen und Riten anderer Völker des südwestlichen Nordamerika, u. a. auf den „Bärentanz" der Ute. Für das Meiden des Bären in Kalifornien: u.a. Heizer-Hewes 1940, S. 594, Anm. 16; Hill 1938, S. 187.

[29] Franciscan Fathers 1910, S. 476; Hill 1938, S. 157 ff.

[30] Parsons 1939, S. 186 f., 308, 454, 535, 909; Stevenson 1904, S. 126 u. Taf. XXIII; White 1942, S. 281, 314 ff.

[31] Hallowell 1926, S. 74 ff. ist zu ergänzen durch: Krause 1885, S. 271 f. (n. Veniaminov); Boas 1930, II, S. 191 ff., 243; Drucker 1951, S. 180 f. – Weitere Beispiele von Erzählungen (Tsimshian, Tlinkit), in denen Bärenriten (als Gebot des sterbenden Bären) erwähnt sind, bei Barbeau 1950, S. 180 ff.

Bella Coola, Küsten-Selisch, östlich davon bei den Selisch-Stämmen des Plateau-Gebiets (Shuswap, Lillooet, Thompson-River-Indianer, Okanagon, Sanpoil und Nespelem, Coeur d'Alêne).[32] Weiter südlich, in Kalifornien, wo Bärenfleisch zumeist nicht gegessen wird, sind Bärenjagdriten nur spärlich bezeugt: am deutlichsten bei den Maidu, nur in ganz schwachen Spuren bei den Shasta, vielleicht auch bei den Miwok, Wailaki und Yavapai.[33] Von den Sioux-Stämmen, von denen einige, etwa die Winnebago, vor einer Bärenjagd Zeremonien ausführen, die aber wenig Ähnlichkeit mit den sonstigen Bärenzeremonien aufweisen,[34] haben die Assiniboine und Santee-Dakota doch einige Bärenjagdriten, die mit dem üblichen Zeremoniell übereinstimmen und deshalb genannt werden müssen.[35] Am stärksten hervortretend in Nordamerika ist das Bärenzeremoniell aber bei den nördlichen, zentralen und teilweise auch atlantischen Algonkinstämmen (Montagnais-Naskapi, Cree, Ojibwä, Ottawa, eig. Algonkin, Menomini, Sauk, Fox, Micmac, Malecite, Penobscot, Abnaki, Delawaren).[36]

Die weniger geschlossene und einheitliche Verbreitung des Bären-

---

[32] McIlwraith 1948, S. 76 f., 709 f., 757 f.; Barnett 1955, S. 106 f.; vgl. Ders. 1938, S. 124: „An attenuated bear ceremonialism existed among the Homalco, Klahuse, and Slaiämun . . ." Für die Plateau-Selisch vgl. außer der bei Hallowell 1926, S. 59 f., 142 genannten Literatur: Teit 1930, S. 184, 291; Ray 1933, S. 84 f. – Von anderen Plateaustämmen haben die Kutenai eine Bärenzeremonie, die vom üblichen Muster abweicht (Curtis 1907/30, VII, S. 140 ff.; Turney-High 1941, S. 184 f.). Die von Schaeffer (1947) veröffentlichte „Bear Foster Parent"-Erzählung, die mit der Zeremonie verknüpft ist, läßt aber doch Beziehungen zum Bärenzeremonialkomplex erkennen.

[33] Hallowell 1926, S. 54, 76; Loeb 1934, S. 142; Beals 1933, S. 382; Kroeber 1953, S. 410; Gifford 1936, S. 319. Die Nachrichten von den Wailaki und Yavapai sowie von weiteren Gruppen des Südwestens (etwa bei den Paiute eine Anrede vor der Tötung des Bären) reichen kaum aus, um sie an den Bärenzeremonialkomplex anschließen zu können.

[34] Radin 1970, S. 63; vgl. Catlin 1841, I, S. 244 f.

[35] Smet 1863, S. 139; Denig 1930, S. 537 f.; Landes 1968 b, S. 51.

[36] Hallowell 1926, S. 53, 55 f., 57, 62 ff., 136 ff.; Iserhoff 1925, S. 174 f.; Speck 1935 a, S. 94 ff.; Rousseau 1955 a, S. 129; 1955 b, S. 195 ff.; Rogers 1963, S. 65 ff.; 1972, S. 129 f.; 1973, S. 39 ff.; Cooper 1926, S. 460; Honigmann 1962, S. 72; 1956, S. 69; Preston 1964; Mandelbaum 1940, S. 283 f.; Dusenberry 1962, S. 80 ff.; Jenkins 1939, S. 19 ff.; Sieber 1952, S. 28, 168 f.; Cooper 1936, S. 7, 23; Jenness 1935, S. 80; Rogers 1962, S. D 35 f; Flannery 1940, S. 7 f.; Kohl 1859, II, S. 31, 248, 251 f.; Casagrande 1952; Landes 1937, S. 29, 137 f.; 1938, S. 11, 12, 15, 128, 156, 175 f.; 1968 a, S. 26, 35; 1970, S. 225 f; Skinner 1925, S. 306, 311 f.; Ritzenthaler 1953, S. 159; Wallis 1955, S. 108 ff.; Speck 1935 b, S. 22 ff.; 1945.

zeremoniells auf dem amerikanischen Kontinent,[37] zusammen mit der (durch sekundären Kulturwandel zu erklärenden) Tatsache, daß in den Heilpraktiken und im Medizinbundwesen zahlreicher nordamerikanischer Völker mythische und zeremonielle Elemente integriert sind, die offensichtlich dem Bärenzeremonialkomplex entstammen,[38] erweckt den Eindruck, daß wir es in der Neuen Welt mit einer alten, bereits in Auflösung befindlichen Erscheinung zu tun haben, während die durchgehende und übereinstimmendere Verbreitung in Nordeurasien eine sekundäre Vereinheitlichung und Angleichung der regionalen Typen andeuten könnte. Dennoch bietet das aus Nordeurasien und Nordamerika stammende Material durch die Vielzahl der übereinstimmenden Einzelheiten eine ausreichende Begründung für den Begriff „zirkumpolarer Komplex von Bärenjagdriten und -mythen."

3. Psychologische und historische Erwägungen

Bei den auf bestimmte Jagdtiere – vor allem auf das Großwild (neben dem Bären: Elefant, Löwe, Leopard, Jaguar usw.) – bezogenen Riten ist auch der psychologische Hintergrund der zeremoniellen Sonderstellung des betreffenden Tieres zu berücksichtigen. Neben der Sorge für den Fortbestand des Wildes und den durch die Tötung hervorgerufenen psychischen Reaktionen (vgl. Rudolph 1972) wird in der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Literatur oft auf verschiedene Eigenschaften der betreffenden Tierart hingewiesen, um deren bevorzugte Behandlung zu erklären (Findeisen 1956, S. 26 f. spricht von der „besonderen Aussagefähigkeit" solcher Tiere). Auch die beim Bärenfest zu bemerkende ambivalente, durch Furcht *und* Sympathie gekennzeichnete „Einstellung" des Menschen zum Bären wird auf die auffälligen Eigenschaften und Verhaltensweisen dieses Tieres zurückgeführt. So wird vor allem betont, daß der Bär das mit Abstand größte und gefährlichste Raubtier der nördlichen

[37] Die von Driver u. Massey (1957, S. 254, map 63) entworfene Verbreitungskarte des Bärenzeremoniells, die fast den gesamten Norden des amerikanischen Kontinents ausfüllt (S. 255: "It is probably universal in the northern half of the continent, and is no doubt more common than reported in the southern half"), ist wertlos, denn sie fußt auf einer unkritischen und undifferenzierten Bearbeitung des Materials.

[38] Außer der in Anmerkung 28 angegebenen Literatur siehe besonders Ewers 1955; Lindig 1970, S. 59 ff., 184 f.

Wälder ist und deshalb die Jagd auf ihn ein gewagtes Unternehmen darstellt (Holmberg 1925, S. 4; Zelenin 1929, S. 17). Andererseits gilt der Bär als ein dem Menschen gegenüber meist friedfertiges, ja gutmütiges Wesen (im allgemeinen greift es seinen einzigen ernsthaften Gegner nicht grundlos an, was zuweilen aber eher als Furcht vor dem Menschen aufgefaßt wird), das ja überhaupt durch seinen tolpatschigen Gang und seine rundliche Gestalt den Eindruck eines „drolligen" und „gemütlichen" Tieres erweckt.[39] Dazu kommen zahlreiche menschenähnliche Eigenschaften, die den Bären vor allen anderen Tieren auszeichnen: neben der ihm zugesprochenen hohen Intelligenz, seine Gewohnheit, sich auf die Hinterbranten zu stellen und sich wie ein Mensch aufzurichten, auch wie ein solcher zu gehen und sich hinzusetzen, schließlich, wenn er erlegt und abgehäutet worden ist, in seinen Proportionen in ganz auffallender, ja widerwärtiger Weise, an einen menschlichen Körper zu erinnern.[40] Aufmerksamkeit erweckt auch die eigentümliche Lebensweise des Bären, etwa die Fähigkeit, während des langen Winterschlafes ohne Nahrung zu bleiben. Zumeist wird der Bär gemeinschaftlich gejagt, und zwar fast überall dann, wenn er in seiner Höhle schläft. Das Erlebnis einer gemeinsam ausgeführten Jagd auf das gefährliche Raubtier mag psychologisch ebenfalls auf die Sonderstellung des Bären als Zeremonialtier eingewirkt haben. Auch der wirtschaftliche Nutzen des Bären wird erwähnt, handelt es sich doch um eine zwar seltene, aber besonders

[39] Die Berichte von der Gutmütigkeit (oder aber Gefährlichkeit) des Bären erwecken im allgemeinen den Eindruck von erheblichen individuellen Unterschieden unter den Bären. Zahlreiche Aufzeichnungen berichten z.B. von einzelnen „Schlagbären" oder „Vagabunden", die – im Gegensatz zu den harmlosen „Grasbären" – sich im Winter nicht zurückziehen und das Vieh, ja selbst die Menschen angreifen. Diese Unterscheidung von zweierlei Kategorien von Bären wird von europäischen Beobachtern bestätigt. So betont z.B. Prževalskij (1947, S. 195), daß die mächtigen Ussuribären, mit denen es die Amurtungusen und Giljaken zu tun haben, nach seinen Erfahrungen im allgemeinen friedlich sind, „doch Ausnahmen bestätigen die Regel." In den meisten glaubwürdig wirkenden Erzählungen von der Gefährlichkeit des Bären handelt es sich entweder um aufgeschreckte oder angegriffene Einzeltiere, nicht um die ganze Art oder Gattung.

[40] Brehm (1877, S. 169 f.) sagt, daß Bärenpfoten von den Feinschmeckern besonders gesucht seien; „doch muß man sich erst an den Anblick derselben gewöhnen, weil sie, abgehäutet und zur Bereitung fertig gemacht, einem auffallend großen Menschenfuß in widerlicher Weise ähneln." Den Eindruck der Menschenähnlichkeit ruft aber überhaupt der gesamte, vom Fell entkleidete Bärenkörper hervor. Vgl. Meuli 1946, S. 225 (Literatur!); Zetterberg 1951, S. 20 (mit der Fotografie eines abgehäuteten Bärenkörpers auf S. 19); Hallowell 1926, S. 148 f., dessen Aufzählung der psychologischen Gründe für die Sonderstellung des Bären überhaupt herangezogen worden ist.

„fette Beute", die dem Jäger zugleich mit dem schmackhaften Fleisch auch noch einen wertvollen Pelz beschert.

Diese (größtenteils schon von Hallowell zusammengestellten) Hinweise auf den „psychologischen Hintergrund" des Bärenzeremoniells (bzw. auf die diesem zugrunde liegenden Vorstellungen) dürfen aber – so einleuchtend sie auch erscheinen mögen – nicht überbewetet werden. Die dem Bären zugeschriebene Gefährlichkeit und Stärke kommt z.B. nach Auffassung vieler nördlicher Völker eher dem Elch als dem Bären zu.[41] Andere „Eigenschaften" des Bären – von seiner „Drolligkeit" bis zur Schmackhaftigkeit seines Fleisches – sind entweder kulturbedingte Urteile, denen man schwerlich einen elementaren Charakter zuschreiben kann, oder sie liefern Beispiele für jene anthropomorphisierenden Tierschilderungen, die in der modernen Zoologie so heftig kritisiert werden[42] (ob freilich Širokogorov 1935 b, S. 81, 179) recht hat, auch den Standpunkt der Tungusen so eindeutig auf „wissenschaftliche Normen" festzulegen, dürfte keineswegs sicher sein).

Trotzdem ist natürlich die Frage berechtigt, ob es sich beim Bärenzeremoniell um einen durch historische Ausbreitung erfolgten Komplex inhaltlich zusammengehöriger religiös-magischer Praktiken und Glaubensvorstellungen handelt, oder ob darin – wie gelegentlich angenommen worden ist – das zufällige Produkt einer „jäge-

---

[41] Vgl. Holmberg 1925, S. 4; Zelenin 1929, S. 17; Vajda 1968, S. 168 f.; Pfizenmayer 1904, S. 549 (Lamuten); Anisimov 1963, S. 227 (Ewenken) usw. Auch Hultkrantz (1961, S. 60) meint, daß es nicht nur die Gefährlichkeit und Stärke des Bären gewesen sein könne, die ihm eine Vorzugsstellung eingetragen habe: "the moose is generally considered by the Indians to be more dangerous than even the grizzly bear", erhalte aber keineswegs dieselbe rituelle Beachtung; er denkt deshalb an "deep-lying historical conditions".

[42] So z.B. Tschudi (zit. von Brehm 1877, S. 160): „Kein anderes Raubthier ist so drollig, von so gemüthlichem Humor, so liebenswürdig, wie der gute Meister Petz. Er hat ein gerades, offenes Naturell ohne Tücke und Falsch. Seine List und Erfindungsgabe ist ziemlich schwach [die Ansichten der Jägervölker hierüber schwanken zwischen 'dumm' und 'äußerst intelligent']. Was der Fuchs mit Klugheit, der Adler mit Schnelligkeit zu erreichen sucht, erstrebt er mit gerader, offener Gewalt. An Plumpheit dem Wolfe ähnlich, ist er doch von ganz anderer Art, nicht so gierig, reißend, häßlich und widerwärtig. Er lauert nicht lange, sucht den Jäger nicht zu umgehen oder von hinten zu überfallen, verläßt sich nicht auf sein furchtbares Gebiß, mit dem er alles zerreißt, sondern sucht die Beute erst mit seinen mächtigen Armen zu erwürgen und beißt nur nöthigenfalls mit, ohne daß er am Zerfleischen eine blutgierige Mordlust erwiese, wie er ja überhaupt . . . von sanfterer Art . . . [ist]. Seine ganze Erscheinung hat etwas edleres, zutraulicheres, menschenfreundlicheres als die des mißfarbigen Wolfes . . . Doch . . . wenn er in Gefahr geräth, verändert sich sein ganzes Naturell bis zur reißendsten Wuth."

rischen Geisteshaltung"[43] zu erblicken ist, das sich wegen des besonderen „psychologischen Aussagewerts" des Bären auf der Grundlage eines allgemein-jägerischen, d.h. ursprünglich allen Jagdtieren geltenden Jagdrituals (Versöhnungsreden, Knochenbestattung usw.) gebildet hat. Die Tatsache, daß sich das Bärenzeremoniell mehr quantitativ als qualitativ von anderen Jagdriten unterscheidet, ist z.B. von Holmberg-Harva (1925, S. 5) als ein Argument zugunsten der zuletzt genannten Hypothese hingestellt worden: „. . . trotzdem der Bär aus vielen Gründen Gegenstand größerer Aufmerksamkeit und größerer Furcht als die anderen Waldtiere ist, bemerkt man doch keinen wesentlichen Unterschied in den ihn oder die anderen Tiere betreffenden Zeremonien, mag es sich dabei um das Verhältnis des Weibes oder des Jägers zu dem Wild oder um die Verrichtungen handeln, die mit den Knochen des getöteten Tieres vorgenommen werden." Für Zelenin (1929, S. 17) handelt es sich beim „Bärenkult" um Bräuche, „die von den Jägern früher bezüglich aller Jagdtiere ausgeübt wurden. Nur haben sich diese Gebräuche, soweit sie auf den Bären Bezug haben, weit besser bis in unsere Tage hinein bewahrt, da sie durch die Furcht mitunterhalten wurden, die der starke Bär dem Menschen überhaupt und dem Jäger im besonderen einflößt. Auf jeden Fall treffen wir unter den Elementen des 'Bärenkultes' entschieden nicht ein einziges, das nicht auch in bezug auf andere Tiere angewendet würde."[43a]

Geht man von einer solchen Annahme aus, dann stellen sich auch die schon erwähnten Sonderformen des Wal- und Lachszeremoniells, Wolfrituals usw. sowie die in anderen, außerhalb des Bärenvorkommens gelegenen Erdteilen auf das dortige Großwild bezogenen, dem Bärenzeremoniell oft erstaunlich ähnlichen Riten lediglich als aus psychologischen oder wirtschaftlichen Gründen hervorgehobene Spielarten des allgemeinen Jagdrituals dar.

[43] Die Verwendung so unbestimmter Begriffe wie „jägerische Geisteshaltung" als Erklärungsprinzip muß früher oder später zu absurden Feststellungen führen. Vgl. etwa Hirschberg (in: Paideuma VIII, 1962, S. 164): „Je weiter wir uns von der Gegenwart entfernen, desto mehr müssen wir uns in der Beurteilung der Wildbeuterkulturen auf elementare Erscheinungen beschränken. Sie gipfeln schließlich in der Erkenntnis: Wir alle sind Jäger . . . wenn wir den Verhaltensforschern glauben wollen."

[43a] Auf S. 48 seines Aufsatzes schreibt Zelenin die wichtigste Rolle nicht der Furcht zu, sondern der Sorge um den Fortbestand der kostbaren Tiergattung (man denke aber an weit kostbarere Pelztiere, die im Jagdritual fast gar keine Rolle spielen!). Findeisen (1941, S. 200), in dessen Übersetzung die obige Stelle zitiert wird, vertritt auf Grund eines von Bogoraz für Nordostsibirien geschilderten Wiederauferstehungszeremonials, das allen Jagdtieren gilt, einen ähnlichen Standpunkt.

Wir haben es aber beim Bärenzeremoniell mit einem durch spezifische Merkmale charakterisierten Komplex zu tun, der über ein geographisch zusammenhängendes, mit dem Vorkommen von Bären nicht identischen Gebiet verbreitet ist, da weit über dessen Grenzen hinaus Bärenarten heimisch sind (vgl. Hallowell 1926, S. 25 f., 152). Die „bis in die Nuancen gehende Gleichartigkeit" (wie Friedrich 1941, S. 21, es etwas überspitzt ausgedrückt hat) in den Bärenzeremonien weit voneinander entfernt lebender Völker, die nicht nur in Einzelheiten steckenbleibt, sondern sich in dem geschlossenen Auftreten eines gesamten Komplexes zu erkennen gibt, läßt an der historisch einheitlichen Herkunft, wenigstens für den Komplex als solchen, keine Zweifel aufkommen. Inwieweit die möglicherweise als „Grundsubstanz" für den Bärenzeremonialkomplex in Betracht kommenden allgemeinjägerischen, weltweit verbreiteten Jagdriten, die nach Zerries (1954, S. 3 f.) „in den überwiegenden Fällen miteinander durch historische, wenn auch im einzelnen manchmal schwer direkt nachweisbare Bande verknüpft und deshalb miteinander vergleichbar" sein sollen, doch besser als Konvergenzerscheinungen im Sinne von Elementargedanken, Archetypen oder dergleichen aufzufassen sind, soll in der vorliegenden Arbeit, die einzig dem Bärenzeremoniell gewidmet ist, nicht weiter untersucht werden.

Paulson (1961, S. 223) vermutete, „das jägerische Knochenritual", das ja im Bärenzeremoniell eine große Rolle spielt, könne „kaum mit einer bestimmten Kulturentwicklungsphase – sei es im zirkumpolaren Raum oder in globaler Ausdehnung – in Zusammenhang gebracht werden." Vielmehr „dürfte die Aufbewahrung der Jagdtierknochen eine viel allgemeinere, wenn nicht allgemeinmenschliche Erscheinung sein, die wohl, wie es Friedrich meint, zum frühzeitlichen Jägertum in allen Erdteilen gehört hat. Man könnte sie mit Bastian gewissermaßen zu den 'Elementargedanken' der Menschheit rechnen, was gut mit der vom Unterzeichneten [d.h. von Paulson] nachgewiesenen kulturhistorischen Stellung der Seelenvorstellungen . . . übereinstimmen würde." Friedrichs Idee von einer im Grunde einheitlichen alten Jägerkultur hat jedoch nichts mit Elementargedanke zu tun, sondern fußt auf der Annahme eines großräumigen Zusammenhanges. Gerade an der Stelle, auf die Paulson verweist, spricht Friedrich von „einer *frühzeitlichen Kulturgemeinschaft über Kontinente hinweg*", die „uns nicht unter der Annahme einer überall gleichen evolutionistischen Entwicklung" interessiere, „in der die Menschheit gleiche Phasen der Bewußtseinshöhe, der Sozialordnung, der sich ablösenden Wirtschaftsformen durchmachte. Viel-

mehr kündigt diese Gemeinschaft sich an mit einer Anzahl in Gleichartigkeit erhaltener Fakten, die bis in die Nuancen des Ausdrucks hinein ihre Verwandtschaft bezeugen und die Erkenntnis eines über einen riesigen Erdraum hin einmal ausgedehnten jägerischen Kulturkreises in Aussicht stellen." Jettmar (1960, S. 128), der hierzu Stellung genommen hat, äußert sich mehr im Sinne Friedrichs über das Aufbewahren der Knochen: „Wenn man sich bei dem Tier gewissermaßen für die Tötung entschuldigt, wenn man sich besorgt um seine Wiederbelebung bemüht, so mag das ein Elementargedanke sein, *nicht* aber wenn man dies durch Bewahrung der Knochen tut. Das ist eine historischen Gesetzen unterliegende Sonderentwicklung."

4. Die Deutung des Bärenzeremoniells und die Frage nach seinem Alter in der bisherigen Forschung

Die Religion der „Naturvölker", überhaupt deren kultureller Besitz, ist, ebenso wie bei den Hochkulturvölkern, Wandlungen unterworfen, die allmählich statthaben, aber auch jäh (durch äußeren Einfluß) hervorbrechen können und dann einen merklichen Einschnitt, eine deutliche Wende, herbeiführen. Doch wird gerade für die schriftlosen Völker immer wieder vom Konservatismus heiliger Handlung und mythischer Überlieferung, vom zähen Festhalten am Althergebrachten über Jahrtausende und über weite Räume hinweg gesprochen. Ein überzeugendes Beispiel dafür scheint das von den Nordvölkern geübte Bärenzeremoniell darzubieten, das, geht man von dem genetisch einheitlichen Ursprung desselben aus, lange Zeit gebraucht haben muß, um sich über das riesige Gebiet, über das es sich nun erstreckt, auszubreiten. Die ältesten Belege sollen aus der europäischen Altsteinzeit stammen,[44] Spuren davon sollen aber auch im Volksbrauch der „primitiven Gemeinschaftskultur" des europäischen Bauerntums fortleben.[45] Doch selbst wenn es infolge eines dy-

[44] Abel u. Koppers 1933; Zotz 1958; Narr 1959 – um nur einige Arbeiten zu nennen, in denen weitere Literaturnachweise zu finden sind.

[45] Hammarstedt 1929; Wolfram 1932. Beide Autoren nehmen Beziehungen zum Bärenzeremoniell der Nordvölker an, letzterer (S. 75 f.) verweist auch auf die prähistorischen Funde. Vgl. dagegen Liungman (1937/38, S. 1052 ff.) mit einer ganz abweichenden Auffassung.

namischen Prozesses innerhalb eines kürzeren Zeitraums verbreitet worden sein sollte, würde allein schon die Überwindung räumlicher Weite bei weitgehender Konstanz der Formen ein Höchstmaß an Kontinuität erfordern.

Frobenius, der bereits 1902 Material über „Bärenfeste" zusammenstellte, kam, als er 30 Jahre später in seiner „Kulturgeschichte Afrikas" (1933, 2. Aufl. 1954, S. 68 ff.) das nördliche Bärenzeremoniell über europäische „Mittelsteinzeitsitten" mit dem Großkatzenkult afrikanischer Völker zu verbinden suchte,[46] zu dem Schluß, „daß alle Kultur zwar unendlich wandelhaft, aber fortdauernd ist" (S. 90). Doch war die Forschung in erster Linie am „Statischen" des Bärenzeremoniells interessiert und hat den „Wandel" allzu wenig berücksichtigt.

Als erster hatte Hallowell (1926, S. 153 ff.) hervorgehoben, daß es sich beim Bärenzeremoniell um eine historisch einmalige Erscheinung handelt, die sich von den auf anderes Jagdwild bezogenen Riten u. a. dadurch unterscheidet, daß kein anderes Tier der nördlichen Breiten über ein so weites geographisches Gebiet hinweg eine so bevorzugte Stellung erlangt hat und mit einer so großen Zahl von Bräuchen bedacht worden ist wie der Bär. Aber auch ein sowjetischer Forscher, B. A. Vasil'ev (1948, S. 79), der seit Hallowell als einziger das Bärenzeremoniell in umfassender, nicht nur auf einzelne Aspekte oder lokale Verhältnisse eingehender Weise behandelt hat, hält es für eine Voraussetzung jeder historischen Untersuchung über das Bärenfest, sich „nicht zur Heranziehung stadial ähnlicher Materialien" fortreißen zu lassen. Andere sowjetische Ethnologen (Zelenin [1929; 1936], Bogoraz [1926; 1931], Anisimov [1958] u.a.), aber auch Holmberg-Harva (1925; 1938), sind in dieser Hinsicht bei dem Evolutionismus Frazers stehengeblieben.

Hallowell hatte die Vermutung ausgesprochen, daß der Bärenzeremonialkomplex altweltlicher Herkunft sei und sich im Gefolge einer borealen Rentierjägerkultur, die er mit der „Binnenlandkultur" von Hatt gleichsetzte, bis nach Nordamerika verbreitet habe. Das Schema einer älteren „Küsten-" und jüngeren „Binnenlandkultur" (nach der Terminologie Birket-Smiths: „Eisjagd- und Schneeschuhkultur") stößt heute mehr und mehr auf Widerspruch.[47]

[46] Darin sind ihm Baumann (1938; 1950), Friedrich (1941), Zerries (1954) und andere gefolgt. Erwähnt mag sein, daß auch Kaiser Wilhelm II., der in seinen „Studien zur Gorgo" (Bln 1936, S. 68 ff.) auch über den „Bärenkultus" gehandelt hat, in diese Reihe einzuordnen ist.

Damals ist aber Hallowells Vermutung von Gahs (1928) aufgegriffen und zu einer relativen Altersbestimmung des Bärenzeremoniells herangezogen worden. Er unternahm den Versuch, eine ältere religiöse Schicht mit einem sogen. „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer", das dem „Höchsten Wesen" dargebracht wird (Eisjagdkultur), und eine jüngere mit jagdmagischem Bärenzeremoniell (Schneeschuhkultur) nachzuweisen. Er ging davon aus, daß Hallowell das Bärenzeremoniell bei Samojeden und Eskimo kaum oder gar nicht hatte feststellen können, gerade bei ihnen aber das Schädel- und Knochenopfer zu finden sei. Auch zog er prähistorische Entdekkungen in alpinen Höhlen von in Steinkisten deponierten Höhlenbärenschädeln zur Stützung seiner Theorie heran. Nach seinen Angaben (S. 259 f.) erstrecken sich die Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer „über zwei Gebiete, die von der Beringstraße, d.h. dem Hauptwege und dem Einfallstore zwischen Asien und Amerika, am weitesten nach Osten und Westen abliegen, – während . . . diese Opfer die äußersten und relativ isoliertesten Randgebiete besetzt halten, haben die Bärenfeste und Bärenzeremonien, *vermischt mit Resten solcher Opfer* . . . und vermischt mit der 'totemistischen' Tiervermehrungsmagie . . . eine mehr südliche und fast geschlossene Verbreitung, in die auch die Länder um die Beringstraße als einbezogen erscheinen." Die Opferbräuche stellt er mit den erwähnten „altpaläolithischen" Funden zusammen, wogegen er die Bärenzeremonien auf das europäische Jungpaläolithikum zurückführt, wo das Bärenfest (sogar in seiner mit einem in Gefangenschaft aufgezogenen Bären durchgeführten Form!) auf Felsbildern abgebildet sein soll. (Das hindert ihn jedoch nicht, gleichzeitig [1929, S. 92] die Meinung zu vertreten, daß sich die „jährlichen Bärenfeste der Ainu und Giljaken" von formosanischen Affen- und südostasiatischen Menschenopfern, „die gelegentlichen nordasiatischen Bärenzeremonien" wiederum von südostasiatischen Kopfjagdriten herleiten lassen.)

Dieses von Gahs aufgestellte, von Schmidt, Koppers und anderen Mitstreitern eifrig propagierte Schema muß im wesentlichen als verfehlt betrachtet werden, taucht aber in der Literatur immer wieder als

---

[47] Vgl. Müller 1956, S. 21 ff.; Vajda 1968, S. 265 ff.; anders aber noch Meuli 1960. – Černecov (1970, S. 260), der den Kulturschichten von Hatt und Birket-Smith keineswegs ablehnend gegenübersteht (S. 263: „highly probable"), hält das Heranziehen einiger von Hallowell zur Kennzeichnung eines borealen Kulturkomplexes genannter Kulturelemente, „which are widespread all over the world, as 'cradle board or carrying cradles for infants', shaman's tamburine, the soul kidnapping theory of diseases", für wenig sinnvoll.

gesicherte Tatsache auf. Einige Punkte, die grundsätzliche Fragen des Bärenzeremoniells betreffen, seien deshalb des näheren besprochen.

Daß den Samojeden und Eskimos sehr wohl ein Bärenzeremoniell bekannt ist, haben wir bereits erwähnt und durch zahlreiche Literaturnachweise belegt. Die sehr einfachen Zeremonien, die Hallowell doch von den „Zentral-Eskimo" anführt, auf deren „nächste Nachbarn" zurückzuführen, d.h. auf die „nördlichen Algonkin, bei denen sich der Hauptherd der Bärenfeste und Bärenzeremonien von Nordamerika findet" (S. 254), ist wegen des eigenständigen Charakters der eskimoischen Zeremonien, die sich außerdem von Nordostsibirien bis nach Grönland erstrecken, schlecht möglich. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß die Wald-Juraken und obdorskischen Tundra-Juraken ihre Bärenfeste von den Ostjaken „übernommen haben", mit denen sie „in manchen Einzelheiten übereinstimmen" sollen (S. 234). Eine Übereinstimmung ist wohl in dem Rentieropfer an den Bären gegeben (von dem Gahs aber bei den Wogulen und Ostjaken gar nichts gewußt hat), doch weisen die samojedischen Zeremonien auch selbständige Züge auf, die bei den Ob-Ugriern keine Parallele finden, wohl aber bei weiter westlich und weiter östlich lebenden Völkern.

Entscheidend ist aber, daß bei den Eskimo von einem Schädelopfer überhaupt keine Rede sein kann, während für die Samojeden das „Opfern" von Bärenschädeln sehr unsicher belegt ist. Im ersten Fall handelt es sich gerade um das, was Gahs „totemistische Tiervermehrungsmagie" genannt hat, im letzteren könnte es sich um ein aus ähnlichen Motiven erfolgtes Aufbewahren der Schädel an heiliger Stätte handeln. Bei den Eskimo mußten (Gahs 1928, S. 254, nach Rasmussen) Rentierschädel in einen Fluß geworfen werden; als Grund wird angegeben, daß Taburegeln mit dem Fang verknüpft sind, deren Bruch von verhängnisvollem Einfluß auf die künftige Beschaffung der Nahrung sein könnte. Die Markknochen durften nicht gegessen werden, kein Feinschmecker durfte sich an frischem Rentierhirn delektieren (wahrscheinlich um nicht die Knochen zu beschädigen, die, wie auch das folgende von Gahs herangezogene Beispiel zeigt, wohl als Behälter für die Seele des Tieres zu gelten haben). Robbenschädel müssen, wenn man in neue Jagdgründe umzieht, so hingelegt werden, daß die Augenhöhlen in Richtung des Reiseweges zeigen. Die Seelen der Tiere werden dann nachfolgen. Gahs (S. 254, 266) zog aber gerade auf Grund des Beispiels von den Eskimo den Schluß, „daß es sich bei der letztgenannten Form der Opferung nicht um reine Knochen, sondern um das Hirn und Mark handelt";

nicht die Knochen sind – wie auch Schmidt (1926/55, II, S. 542 f.) behauptet – die eigentlichen Opfergaben an das Höchste Wesen, „sondern ihr vielbegehrter wohlschmeckender Inhalt, für den die Knochen gewissermaßen nur die Opfergefäße bildeten."[48]

Gegen dieses Hirn- und Markopfer hat Meuli (1946, S. 283 ff.) den Einwand vorgebracht, daß die gesicherten Zeugnisse für das Opfern von Schädeln und Knochen in dem von Gahs und Schmidt dafür vorgelegten Material sich nicht auf Jagdwild beziehen, vielmehr auf gezähmte Rentiere (und Hunde), es „sind Opfer von Hirtenvölkern, nicht von Jägern." Auch haben nach Meuli die Jäger und Hirten, die Tierknochen opfern oder bestatten, „weder jemals gesagt, daß sie Mark meinen, noch haben sie sich jemals zum Hirn als dem 'Allerwohlschmeckendsten' bekannt." Für Fischgehirn ist das schon gar nicht anzunehmen. Bei den Samojeden wird aber auch „der Fischkopf, wie der Rentierkopf, dem höchsten Gott, dem Himmel (Num) geweiht." Ebenso sorgsam wie die Knochen erlegter Tiere müssen vielfach auch Fischgräten behandelt werden (Frazer 1928, S. 766 f.).

Ein Heranziehen ausführlicheren Materials zeigt aber doch, daß bei Lappen und sibirischen Völkern tatsächlich von einem mit den Schädeln von Jagdtieren ausgeführten Opfer gesprochen werden kann; auf den Schädelinhalt als Opfergabe wird allerdings nicht hingewiesen. „Für den Elch, den du uns gesandt hast, bringen wir dir seinen Schädel, auf den Knien liegend, verneigen wir alle uns vor dir, Sangija-Mama!" heißt es (Kimonko 1952, S. 27 f.) in einem Gebet der tungusischen Udihe an die Jagdgöttin. Gehörn oder Köpfe von der Beute (Rentiere, sogar Fische) geloben die Lappen den *sejte*-Steinen, an denen sie ihre Opfer darzubringen pflegen: „Du erhälst den Kopf, wenn ich ein Wildren bekomme!"[49] In den Bärenliedern der Wogulen fleht der in Bedrängnis geratene Bär den Himmelsgott, seinen Vater, um Rettung an: „Jüngst erlegte ich ein treffliches

[48] Vgl. Onians (1954), der vom antiken Material her und unter Hinweis auf alttestamentliche Belegstellen zu der Feststellung kommt: „Youth, the fullness of life and strength, was identified with the marrow, the moisture, in the bones. It was dew . . ." (287). „We can now see that the gods were not cheated [durch Prometheus]; they were getting the stuff of life." (279). „The bones offered to the gods contain marrow, the thighbones in particular marrow that was identified with the life." (280). Die schon von Voß verfochtene Ansicht, daß beim olympischen Opfer „wirklich die Knochen, die blanken Knochen ohne Fleisch", Opfergegenstand waren, hat Meuli (1946, S. 213 ff.) sogar durch ein Schlachthausexperiment zu beweisen gesucht. Vgl. Thomsen 1909, S. 460 ff. – Henninger (1956, S. 488 ff.; vgl. ders. 1968) hat die verschiedenen Theorien über das Verbot des Knochenzerbrechens angeführt und kommentiert.

Schneehuhn mit einem blutigen Kopfe, den trefflichen Kopf des einen Kopf besitzenden Tieres gelobte ich dir." In anderen Versionen ist von einem mächtigen „Waldstier", also wohl von einem Wildren, dessen Kopf der Bär (als Jäger) dem Himmelsvater widmet, die Rede. Aber auch der Kopf des getöteten Bären selbst wird dem Himmelsgott, der ja als leiblicher Vater des Bären aufgefaßt wird, „emporgeschrien", ebenso wie das auch mit der Kopfhaut des getöteten Feindes geschieht.[50] Inwieweit der „do ut des" -Charakter einiger dieser Opfersitten erst der Verbreitung der Rentierzucht zu verdanken ist, indem der auf das Pferdeopfer der Steppenvölker zurückgehende und zu den Jägervölkern vordringende Komplex des blutigen Renopfers darauf eingewirkt hat, muß dahingestellt bleiben. Es muß ja mit einem schon weit früher anzusetzenden Hundeopfer gerechnet werden.[51] Schmidt selbst (1948, S. 88) weist in einer Erwiderung der Meuli'schen Kritik auf „Beispiele des Kopf- und Langknochenopfers auch bei Algonkinstämmen" hin, „die also nicht der Hirtenkultur angehören und nicht erst dort ihren Opfercharakter erhielten." Gerade das Neujahrszeremoniell der Delawaren mit dem „geweihgekrönten Hirschpfahl" (vgl. Müller 1956, S. 256 ff.) zeigt aber – noch deutlicher die von Speck (1945) als „Bärenopferzeremonie" beschriebene Variante des Rituals –, daß wir es dabei im Grunde nur mit Spielarten des auch dem Bärenfest der Ainu und Giljaken zu Grunde liegenden „Fortsendungsbrauchtums" zu tun haben. Dasselbe ist letztlich aber auch beim Hunde-, Pferde- und Rentieropfer

---

[49] Mebius 1972, S. 66, 68. Vgl. G. Hallström (in: Etnologiska Studier tillägnade N. E. Hammarstedt, Sthlm 1921, S. 194, Kolalappen): Wenn man auf Wildrentierjagd geht, so braucht man nur zu denken: „Du altes Weib (käring) dort, du wirst Gehörn bekommen", dann wird man nach 6–7 Werst Weges Jagdglück erhalten. – In einem von Castrén aufgezeichneten Lied (Donner 1876. S. 138 ff.) schildert der Sänger, daß ihm „feinde allerlei kostbarkeiten, gold und silber, welche er der sitte gemäss um seinen steingötzen versammelt hat, weggenommen [haben]. Nichts hat geholfen, obwohl man dem götzenbild rennthierhörner und bärenknochen geopfert und ihn mit bären- und rennthierfett geschmiert" hat (S. 26). „Wir nehmen die hörner fort . . . Weithin ziehen wir fort und suchen uns einen guten gott, . . . einen fang-gebenden gott . . ." – Über die Opferbräuche der Lappen allgemein und das Opfern von Knochen insbesondere siehe Mebius 1968.

[50] Munkácsi 1892/1921, III, S. 136 (zit. nach Ders. 1906/09, Bd. 10, S. 274, dort auf S. 276 f. auch die Beispiele für das „Hinaufschreien" des Bärenkopfes und der Kopfhaut des besiegten Feindes). Andere Versionen finden sich ebenda S. 104, 154, 158 f., 163, 173, 178, 183. (Übers. der meisten Belegstellen verdanke ich L. Vajda; vgl. auch „Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn". Bd. IV, 1895, S. 158 f., 160).

[51] Für Nordamerika vgl. Koppers 1930, S. 367 f.; Müller 1954, S. 49 f.

der Fall.[52] Vom Rentieropfer der Lappen heißt es (Reuterskiöld 1910, S. 25, nach Solander; ähnliche Stellen finden sich öfter in älteren Quellen); „Wenn sie als Opfer ein Stück von der Zunge, Lunge und Knochen etc. gaben: so war das ebensoviel als ob sie das gesamte Ren geopfert hätten, da nach ihrer Meinung Verallden-Ollma selbst auf den Knochen und Stücken, die er als Opfer erhält, Fleisch schafft." Von den Kuojka-Schlitten der Nganasanen berichtet Popov (1959, S. 35 f.): „Ein Renntier wurde geschlachtet, dessen Fell mit Kopf und Hufen in östlicher Richtung auf einen Baumstamm angehängt wurde. Danach spannte man das tote Renntier wie ein lebendiges vor den neuen Schlitten, und in diesem Zustande verblieb der Schlitten drei Tage. Während dieser Zeit wanderte die Seele des getöteten Renntiers zur Sonne, damit sie an Stelle dieses Renntiers viele neue Renntiere sende."[53]

Die Grenze zwischen Schädelbestattung und Schädelopfer ist so fließend, daß es sich wohl um in ihrem Bedeutungsinhalt variierende, in einer breiten Skala unterschiedlicher Sinngebungen auftretende Formen ein und desselben Brauchtums handelt, die vielleicht nicht nur durch Volkstumsgrenzen, sondern auch durch ganz individuelle religiöse Empfindungen und Auffassungen von Einzelpersönlichkeiten ihre spezielle Ausprägung erhalten. Schädel und Knochen als Behälter von Mark und Hirn (als wertvollster Opfergegenstand) spielen aber, soweit ich sehen kann, nirgendwo (weder bei den Tierbestattungen noch auch bei den Opferbräuchen) eine Rolle,[54a] wohl

[52] Wenn beim Pferdeopfer als „Seelenbegleiter" des Opfertiers der Schamane figuriert anstelle etwa des Hundes als „Seelenführer des Bären" beim Bärenfest der Giljaken, so scheint das kein großer Unterschied zu sein. Der mehr oder weniger hinzutretende Charakter eines Gabenopfers beim Pferdeopfer wird wohl verständlich, wenn man berücksichtigt, daß es sich bei dem Opfergegenstand um einen Besitz, um Herdentiere, handelt, denn nur das, was man wirklich besitzt, kann man auch fortschenken, während die Jagdbeute und die eingefangenen Bären auch nur von einer Gottheit verliehene Geschenke darstellen. Aus dieser Sicht heraus wäre die vieldiskutierte Frage, ob das Ainubärenfest als ein Opfer aufzufassen sei, ziemlich hinfällig, denn auch beim „wirklichen" blutigen Opfer ist längst nicht überall der Charakter einer Geschenkdarbringung, sondern häufig genug der einer „Botenfunktion" des Opfertieres gegeben.

[53] Vgl. damit den von Ryčkov angegebenen Sinn des Bärenzeremoniells der Jenissej-Ewenken unten Kap. V:3.

[54a] In Nordeurasien gibt es zwar tatsächlich ein „Markopfer", doch hat dasselbe mit dem Knochenopfer im Sinne von Gahs und Schmidt nichts zu tun. Die Rentier-Tschuktschen schmieren die „Götter des Renntieres" („y-förmige, eingefettete und schwarze Holzstäbe, Fuchspelze, Eisbärenschädel u.a.") mit Blut und Mark gerade geschlachteter Rentiere ein (Sverdrup 1928, S. 133). Ähnlich „füttern" die Nganasanen ihre *kuojka*-Schlitten: sie werden mit Blut erbeuteter Wildrentiere eingeschmiert oder mit deren Knochenmark beräuchert (Popov 1959, S. 26).

aber als Behälter der Seele oder der „Lebenspotenz" des Tieres; sie sind „das materielle Substrat . . ., zu dem der Waldgeist [oder auch der Himmelsgott] das geistige Wesen des Tieres, dessen 'Seele' hinzugibt; aus der Vereinigung dieser beiden polaren Elemente entsteht das neue lebendige" Tier (Friedrich 1943, S. 203) –[54b] im Falle der Tierbestattungen zur erneuten Erbeutung durch den Jäger; im Falle des Opfers domestizierter Tiere zum Eintritt in die „göttliche Herde". Zwischen diesen beiden Auffassungen sind vielfache Übergänge erkennbar. Dazu kommt dann noch die Masse der als „magisch" zu bestimmenden Wiederbelebungsriten; ob diese oft als „Jagdzauber" etikettierten Praktiken „zweifellos" mit der Gottesidee vom „Herrn der Tiere" zusammenhängen und „deshalb keineswegs magisch oder zauberisch, sondern echt religiös" sind (Jensen 1951, S. 169); oder ob sie „in Korrelation zum Stande des technischen Denkens stehen, weil sie selber eine Art Technik sind, daher bei den technisch ärmsten Naturvölkern noch gar nicht so sehr ausgebildet sein *können*" (Mühlmann, in: Theol. Literaturztg., 78, 1953, Sp. 708), möchte ich dahingestellt sein lassen.

Die nördlichen Jägervölker verzichten zumeist nicht auf das Bärenhirn, zuweilen aber auch nicht auf das Knochenmark, wenngleich letzteres wegen des dafür unvermeidlichen Zerschlagens der Knochen nur sehr selten vorkommen mag. „Um das Gehirn aus dem Schädel zu erhalten", sagt Karjalainen (1921/27, III, S. 14) von den Ostjaken, „muß zwar eine Öffnung gemacht werden, aber das geschieht unter Beobachtung besonderer Zeremonien. Die Wasjuganer z.B. verfertigen zu diesem Zweck besondere, fingerlange, dünne Holzstäbchen und ebenso große schaufelartige Gegenstände, womit man zunächst den Schädel öffnen will. Da diese natürlich zerbrechen, beginnen die Teilnehmer am Mahle zu rühmen, daß nicht einmal 'Stangen' und

[54b] Nachtigall 1953, S. 64, hat versucht, beide Standpunkte, den von Gahs-Schmidt und den von Friedrich, zu verbinden. Es soll „nicht nur eine Gabe (Knochen bzw. Mark) einem himmlischen Wesen dargebracht" werden, „sondern die wesentlichen Relikte des Tieres mit dem Vertrauen und der Bitte um seine Wiederbelebung zur erneuten Nutzung durch den Menschen". Im übrigen soll „das Hochheben der Knochen bei den Opfern und Bestattungen zugleich ein Hochheben der dazugehörigen Knochenseele zum Himmel" sein, „damit sie nach oben gehe und von dort später zurückkomme." Mit der Ausarbeitung einer Theorie über die Hochbestattung, bes. Baumbestattung, von Menschen und Tieren war K. Meuli vor seinem Tode beschäftigt: „. . . legte man ihn [den Toten] in einen Baum, weil der Baum sein Skelett immer wieder mit neuem Leben bekleidet, weil er diese erstaunliche Kraft des Sich-neu-Belebens so augenscheinlich besitzt?" (Meuli 1967, S. 160 und pers. Darlegung des Inhalts der leider unausgeführt gebliebenen Arbeit).

'Spaten' gegen den Schädel ankommen." Bei den Ainu (Scheube 1880, S. 51) wird „in die rechte Seite des Hinterhauptbeines – beim männlichen Bären geschieht es auf der linken Seite – . . . ein Loch gebrochen, um durch dies das Gehirn zu entleeren." Das letztere Beispiel zitiert auch Koppers,[55] der hinzufügt: „Über die Tatsache, daß beim 'Kopf- und Langknochenopfer' Hirn und Mark im Schädel, bzw. in den Knochen darinbleiben, im Rahmen der jüngeren mehr magischen Tier- (besonders Bären-)Zeremonien das Hirn mit Vorliebe in ritueller Weise verzehrt wird, kommt man nicht so leicht hinweg". Doch schon beim Nachlesen der Originalberichte kommt man über diese „Tatsache" mit Leichtigkeit hinweg. Wohl heißt es bei Montefiore-Jackson (Gahs 1928, S. 232): „the bones of bear and deer, particularly the skulls and marrowbones" seien in den Opferhaufen der Samojeden angetroffen worden, aber in dem Originalbericht von Nordenskiöld (1924, I, S. 83) ist ausdrücklich von „Renthierschädel[n], welche behufs Herausnahme des Gehirns zerschlagen waren, die aber die Hörner noch am Stirnknochen sitzen hatten", weiterhin von einer Menge anderer „Renthierknochen, worunter auch Markknochen waren, welche behufs Herausnahme des Markes zerschlagen waren", die Rede. Außerdem von „Knochen von Bären, worunter sich auch die Tatzen und der nur zur Hälfte von seiner Haut entblößte Kopf eines Bären befanden, welcher erst so kurz vorher geschossen worden war, daß das Fleisch noch nicht hatte verwesen können; neben diesem Bärenkopf fanden sich zwei auf einen Stein gelegte Bleikugeln . . . und endlich die mächtigen Wesen, denen alle diese Herrlichkeiten geopfert waren", die am Opferhaufen aufgestellten hölzernen Idole, die „nach oben äußerst plump in Form von Menschengesichtern ausgeschnitten" waren.

[55] Koppers 1938, S. 101; Ders., Der Urmensch und sein Weltbild, Wien 1949, S. 288. Ein besonders eifriger Prähistoriker (Zotz 1939, S. 104) findet an einem von ihm entdeckten paläolithischen (!) Bärenschädel, der künstlich bestattet worden sein soll, diese Regel der Hirnentnahme bestätigt. „Es wäre wichtig festzustellen, ob sich bei den oben erwähnten Schädeln aus anderen Höhlen etwa diese, sich nach dem Geschlecht des geschlachteten (sic!) Bären richtenden Regel des links- oder rechtsseitigen Schädelaufbrechens bestätigt." Nach Inukai–Natori (1939/40, II, S. 80) beruht dieses Verfahren, das auch in anderen Momenten des Bärenfestes zum Vorschein kommt, auf der höheren Einschätzung der linken (männlichen) Seite durch die Ainu. Es handelt sich also um eine auf die natürlichen Geschlechter bezogene, zur Erfassung der ganzen Natur verwendete Idee, die auch auf das Bärenzeremoniell sich ausgewirkt hat. Beispiele (besonders eine mit dem Bärenzeremoniell verknüpfte geschlechtsorientierte Zahlensymbolik) werden in dieser Arbeit öfter begegnen. Zur weiteren Verbreitung dieser „geschlechtsorienterten Polaritäten" siehe Baumann 1955 (Register: Polaritätensysteme).

Von den Opferstätten der Korjaken heißt es (Vdovin 1971, S. 282), daß alle Bärenschädel, die dort zwischen Schichten von Rengehörn angetroffen wurden, auf der rechten Seite eingeschlagen waren, wahrscheinlich zum Zwecke der Hirnentnahme. Es werden dort Gehörn und Köpfe von wilden, aber auch zahmen Rentieren, Bären- und Walroßköpfe, Pfeile, Kugeln von Steinschloßflinten (vgl. den letztzitierten Beleg von den Samojeden!), Patronen von Berdangewehren und Winchesterbüchsen niedergelegt (S. 279). Sie gelten als ein Ort, an dem ein mythisches Ehepaar in die unterirdische Welt hinabstieg. Beim Fortgehen hinterließ es, daß alle Anwesenden, deren Kinder, Enkel und Urenkel ihm Opfer darbringen sollten: Bären- und Renköpfe oder auch nur Gehörn, Knochen der verschiedenen Jagdtiere, Bögen, Pfeile, Essensreste oder Fettstückchen; mit all dem sollten die Leute, die zu ihnen kommen würden, sie beschenken. Als Gegenleistung versprachen sie den Menschen Wohlergehen, Jagdglück usw. (S. 294). An den Opferstätten stehen (ebenso wie bei den Samojeden) Idole, zumeist Pfähle mit darin eingeschnittenen Menschengesichtern, aber auch einzelne Walknochen.[56]

Idole sind auch für die Opferhaufen der Lappen charakteristisch. Ihnen werden Opfer dargebracht, und zwar (was aber wohl nicht zu verallgemeinern ist) „nur Knochen und Gehörn von Rentieren, nachdem Fleisch und Mark verzehrt worden war" (Manker 1957, S. 88, 91).

Wie diese Beispiele zeigen, kommt es keineswegs auf das Hirn und Mark an, weder bei den Opferbräuchen noch auch bei den Tierbestattungen, sondern einzig auf die Knochen und Schädel. In beiden Fällen mag das Ideale sein, die Knochensubstanz möglichst wenig zu beschädigen, doch nicht in allen Fällen hält man sich daran. Auch in dieser Beziehung ist eine Trennung zwischen mehr magisch gefärbtem Bärenzeremoniell und einem Höchsten Wesen geltender Opferdarbringung erbeuteten Jagdwildes nicht möglich. Weder die Kno-

[56] Das Niederlegen von Schädeln und Knochen auf dem Erdboden bei Samojeden und Korjaken, das auch für die Tschuktschen bezeugt ist (vgl. etwa Nordqvist 1883, S. 236 f.; Nordenskiöld 1924, I. S. 406), dürfte auf Holzmangel in den Küsten- und Tundragegenden zurückzuführen sein. Das Aufstecken auf die wohl meist aus Treibholz gefertigten Idole könnte eine ursprünglichere Art des Opferns andeuten. Auf jeden Fall ist in dieser Beziehung nur eine durch äußere Bedingungen auferlegte Ähnlichkeit in den „Opferhaufen" längs der Eismeerküste gegeben. Im übrigen kann etwa bei den Korjaken keine Aufteilung in Schädelopfer und Bärenzeremoniell vorgenommen werden, denn auch nach Abschluß des Bärenzeremoniells wird der Bärenschädel als ein Opfer zur Opferstätte gebracht (Vdovin 1971, S. 294, Fußn. 19, nach Beretti).

chen des „geopferten" Osterlammes, noch auch die der wiederzubelebenden Böcke Thors[57] dürfen zerspalten werden, um an das Mark zu gelangen. Den Vergleich zwischen dem Gebot der Juden, kein Bein des Osterlamms zu zerbrechen, und der unversehrten Bestattung der Bärenknochen hat schon ein Lappenmissionar des 18. Jahrh. gezogen und als teuflische Nachäffung und Verspottung der Sakramente des Alten Testaments bezeichnet (Qvigstad 1903, S. 52 f.). Aber trotz des Verbotes, die Bärenknochen zu zerschlagen, hat man in einem lappischen „Bärengrab" gefunden, „daß die Skeletteile nicht unbeschädigt begraben worden waren; die Markknochen waren also wie im allgemeinen beim Renopfer gespalten und das Knochenmark ebenso wie das Fleisch verzehrt worden" (Manker 1957, S. 247).

Im ethnographischen Material finden sich also keinerlei Anzeichen, die die von Gahs postulierte Altersgliederung „älteres Schädel-

[57] Über das „Thor-" und das damit verwandte „Pelopsmotiv" vgl. die sich einander ergänzenden Arbeiten von Sydow (1910) und L. Schmidt (1951; 1952). Die von Wikander (Arv, 6, 1950, S. 90ff.) aus Armenien angeführten Versionen tragen besondere Züge, obwohl bei Armenien und Abchasen auch eine charakteristischere Version umläuft, über die des näheren bei Holmberg 1925, S. 49; Friedrich 1941, S. 32; 1943, S. 195 f.; Schmidt 1952, S. 525 f. usw. gehandelt ist. Schmidts Vermutung (1952, S. 527), daß das Kernmotiv, der fehlende oder beschädigte Knochen, „nicht allzuweit über den kaukasischen Einflußbereich nach dem Osten und Nordosten hinaus gedrungen ist", wird durch das von Sydow (S. 79) angeführte Beispiel aus Nordamerika widerlegt (Sydow selbst hält es für eine Parallelentwicklung. Varianten sind mehrfach bei Sioux- u. Algonkinstämmen aufgezeichnet worden. Ähnliche, nicht so deutliche Belege finden sich an der nordwestamerikanischen Küste, vgl. Boas 1916, S. 772 ff.). In einer Erzählung der Ainu muß ein Bär, der einen Menschen gefressen hat, auf Geheiß des Oberhaupts der Bären, den Getöteten wiederbeleben. „Soon he made the Ainu's body whole again [by licking it with his tongue], except for one little finger. He had eaten the bone of this little finger and therefore had to make the missing finger from a branch." (Etter 1949, S. 145 f.). Unabhängig von dem Motiv scheinen einige Erzählungen der Lappen (Mebius 1972, S. 89 f.) zu sein, die von dem Fehlen eines Knöchelchens beim gerade geopferten Rentier berichten, was sich dem Opfernden durch einen Wirbelwind, der sich über der Kote erhebt und das Zelttuch zum Flattern bringt, bemerkbar macht. In älteren Quellen ist gelegentlich vom Renopfermahl, aber auch vom Bärenschmaus erwähnt (z. B. Högström 1748 b, S. 262): „wenn ein Hund einen Knochen wegschleppet, so muß er sein Bein statt dessen zusetzen" (danach Georgi 1776 pass. und [?] Hogguér 1841, S. 78; vgl. Wiklund 1912, S. 39; Holmberg 1925, S. 45 n. Mallmer); „a ghastly warning to all of his kind", heißt es bei Chambers (1896, S. 316 n. Mackenzie) von den auf einem Baume aufgehängten Knochen eines Hundes, der beim Bärenschmaus der Montagnais-Naskapi „sacrilegious enough" war, „to pass any of the fat or flesh [bzw. Knochen (S. 315)] between his unhallowed jaws."

opfer und jüngeres Bärenzeremoniell" rechtfertigen würden. Was nun die Anzeichen für ein paläolithisches Bärenzeremoniell anbelangt, so sind die in mehreren Höhlen Frankreichs, der Schweiz, Süddeutschlands, Schlesiens, Österreichs, Ungarns, Jugoslawiens, der Krim entdeckten Deponierungen von Höhlenbärenschädeln und -knochen, die in besonderen Steinkisten, in von Steinplatten verschlossenen Höhlennischen oder in einer anderen auffälligen Anordnung angetroffen wurden, des öfteren als auf natürlichem Wege zustande gekommen erklärt worden, zuletzt besonders nachdrücklich von Bandi (1966): „Nirgends konnten bisher wirklich überzeugende Beweise dafür erbracht werden, daß Knochenanhäufungen das Werk altpaläolithischer Menschen sind bzw. kultischen Charakter haben."[58] Mag diese Kritik vielleicht auch zu massiv sein – das Auftreten von Holzkohlenasche in den Fundverbänden und einige andere Einzelheiten lassen bei einigen Funden doch an die ordnende Hand des Menschen denken –, so sind die Funde insgesamt doch zu unsicher, um daraus ein paläolithisches Bärenzeremoniell erschließen zu können, ganz abgesehen davon, daß ein so allgemeiner Zug wie das Bestatten von Bärenknochen, der dadurch einzig bezeugt wäre, nicht auch auf ein dazugehöriges Bärenzeremoniell schließen lassen müßte. Zahlreiche Einzelfunde deuten auch auf die besondere Behandlung von Knochen anderer Tiere hin. Aus jungpaläolithischer Zeit liegen eine Anzahl Kunsterzeugnisse vor, „die irgendwelche Besonderheiten aufweisen oder in einen ungewöhnlichen Zusammenhang gestellt sind im Gegensatz zu der sonst allgemein üblichen reinen Darstellung des Tiers an sich" (Narr 1959, S. 238). Es ist möglich, daß die meisten der von Narr, Zotz (1958) und Abel-Koppers (1933) zum Nachweis eines vom jungpaläolithischen Menschen geübten Bärenzeremoniells herangezogenen Bärendarstellungen tatsächlich eine religiöse Bedeutung gehabt haben, selbst solche, die (wie die Felsbilder aus der „Trois Frères" – Höhle oder die Ritzzeichnung auf dem Schieferplättchen von Péchialet) m.E. nur einfache Jagdszenen wiedergeben. Im großen ganzen reihen sie sich jedenfalls „zwanglos in den Bestand jungpaläolithischer Tierdarstellungen ein, ohne daß daraus eine religionsgeschichtliche Sonderstellung dieses Tieres abzuleiten wäre." (Müller–Karpe 1966, S.

[58] Zotz 1958; Narr 1959; Müller–Karpe 1966, S. 224 ff., wo (ebenso wie in der Arbeit von Narr) Beispiele für das Bestatten bzw. Opfern anderer Tiere angeführt sind. Auf S. 232 Erwähnung des neueren Fundes von Regourdou, der bei Narr noch nicht herangezogen ist. Vgl. auch Breuil 1952, S. 248 (Gargas; wenig überzeugend). Auf Einzelnachweise aus der riesigen Literatur verzichte ich hier.

244). Menschendarstellungen in Bärenmaskierung etwa lassen eine breite Skala von Interpretationsmöglichkeiten zu. Am deutlichsten scheint die berühmte kopflose Lehmplastik von Montespan, zwischen deren Vorderpranken ein Bärenschädel gefunden wurde – ihr ist also wahrscheinlich ein Bärenfell mit daranbelassenem Kopf übergezogen worden –, durch das Bärenzeremoniell rezenter Nordvölker interpretiert werden zu können. Doch stimmt sie auch mit ähnlichen Plastiken afrikanischer Völker, die einen Löwen oder Leoparden (Frobenius 1954, S. 79 f.; Baumann 1950, S. 199), ja sogar ein Stierkalb (Jensen, Im Lande des Gada, Stgt 1936, S. 373, 584 ff.) darstellen, gut, vielleicht noch besser überein. Das auf einem Knochenstück aus Les Eyzies eingeritzte Bild eines eigenartig steif dastehenden Wisents, vor dem eine Gruppe mit Speeren bewaffneter Menschen sich aufgestellt hat, dürfte für einen ähnlichen Ritus sprechen wie er mit der zahlreiche Einstiche aufweisenden Bärenplastik von Montespan ausgeführt worden sein mag,[59] wenn nicht auch hier nur ein einfacher Jagdvorgang dargestellt ist. Besonders deutlich ist eine rituelle Handlung auf einem Knochenanhänger aus Raymondon (Chancelade/Dordogne) dargestellt: menschliche Gestalten stehen neben einem Wisentkopf mit daranhängendem Rückgrat und den davor liegenden zwei Vorderläufen. Hier scheint tatsächlich die rituelle Bestattung des Tieres dargestellt zu sein (Graziosi 1956, Taf. 87 c–d). Gerade dieses Bild weist aber auch eine Gemeinsamkeit mit der Ritzzeichnung eines nach links blickenden, in Verbindung mit menschlichen (männlichen und weiblichen) Geschlechtsteilen abgebildeten Braunbärenkopfes aus La Madeleine auf (Abel-Koppers 1933, S. 32, Fig. 7): Ein rechts neben dem Kopf eingeritztes Fischgrätenmuster könnte dieselbe Bedeutung haben wie die von dem Wisentkopf auf dem Bild von Raymondon ausgehende gezackte Linie, die das Rückgrat des Tieres darstellt. Besondere Beachtung hat dieses Bild wegen der darauf eingezeichneten menschlichen Geschlechtsteile gefunden, die in ihrer Zusammenstellung mit dem Bärenkopf darauf hindeuten sollen, „daß der Paläolithiker eine erotisch-religiöse Vorstellung mit dem Bären verknüpft haben muß" (Abel-K. 1933, S. 32), eine Auffassung, die sogar den entscheidenden Ausgangspunkt geboten hat für eine einseitig sexual-symbolische Interpretation der gesamten paläolithischen Kunst: „Alles, was man heute . . . [über die Religion des oberen Paläolithikums] aussagen kann, ist entweder aus vagen Vergleichen ge-

[59] Abb. bei Graziosi 1956, Taf. 87 a–b. Vgl. die Interpretation der Bärenzeichnungen der „Trois Frères"-Höhle durch Breuil (1952, S. 169, 177, 238) und des Bärenjagdbildes von Péchialet durch Vojkffy (bei Zotz 1958, S. 86 f.).

wonnen oder auf die solide, aber äußerst banale Erklärung beschränkt, daß es ein religiöses System gab, das sich auf Opposition und Ergänzung der männlichen und weiblichen Werte gründete, die symbolisch durch Tierfiguren und mehr oder weniger abstrakte Zeichen ausgedrückt wurden" (Leroi-Gourhan 1971, S. 172).[60] Wahrscheinlicher ist, daß dem Bilde aus La Madeleine eine von rezenten Jägervölkern bezeugte Vorstellung zu Grunde liegt, bei der mit einer vom erlegten Tiere ausgehenden Schadensmacht gerechnet wird, die besonders für die menschlichen Geschlechtsorgane gefährlich ist, da sie durch diese in den Körper einzudringen vermag. Dabei sind vornehmlich die Frauen oder deren Leibesfrucht gefährdet; die Männer hingegen treten vor allem als Überträger in Erscheinung.[61] „Hütet euch, ihr armen Weiber, hütet euren Leib, ihr Frauen, schirmet euren Mutterschoss!" (Harva 1938, S. 417 = SKVR I:4, 1247, V. 19–21). „Die von dem Weibervolk, die mit mir stark in Berührung kommen, mögen ihren Unterleib untersuchen, mögen ihren Bauch in Acht nehmen" (Vilkuna 1956, S. 105 = SKVR I:4, 1229) – heißt es in verschiedenen Versionen finnischer Bärenlieder. Auch diese Vorstellung war, wenn die Deutung richtig ist, im Paläolithikum nicht auf den gefährlichen Bären beschränkt. Zotz (1964/65) hat eine dem Knochenstab von La Madeleine auffallend ähnliche Zeichnung aus Longueroche bekanntgemacht, auf der statt des Bärenkopfes der Kopf eines anderen Tieres, wahrscheinlich eines Cerviden, abgebildet

[60] Die von Leroi-Gourhan (1971 und öfter) damit zusammengestellte Bärenkopfzeichnung auf einem Lochstab aus Massat, die in seiner Nachzeichnung ganz falsch wiedergegeben ist (noch schlimmer in seinen früheren Veröffentlichungen), scheint eher das auch von den Bärenzeichnungen der „Trois Frères"-Höhle bekannte „Blutsturz-Motiv" und nicht ein Feder- und Oval-Symbol anzudeuten, das mit Phallus und Vulva gleichzusetzen wäre.

[61] Über den Begriff „Rachemacht" siehe Baumann 1950 (S. 195: „Wir haben . . . hier eine jener 'Macht'-Vorstellungen vor uns, die jeder einseitigen Einschachtelung in ein 'dynamistisches' oder 'animistisches' System spotten".); Paproth 1964. Über den Antagonismus zwischen „Weib und Wild" vgl. besonders die entsprechenden Abschnitte in den Arbeiten von Holmberg (1925, S. 5 ff.) und Zelenin (1929, S. 23 ff.). Einige stellenweise einen erotischen Charakter annehmende Bärenriten in Nordeurasien sind m.E. als eine dem Bären als Gast der Menschen gewährte Gastprostitution (Paproth 1962, S. 78 f., ähnlich schon Hammarstedt 1929, S. 9) zu erklären; nach Vajda (Fromm 1967, S. 292) „nur eine Variante des aus vielen Bauernkulturen Eurasiens belegten Brauches der Totenhochzeit"; nach Edsman (1956 b, S. 53) „as fresh dramatic representation of the mythical bear marriage". Vgl. dagegen van Genneps Auffassung des Bärensohnmärchens als Erklärungssage für die von Alford (1937) beschriebenen Bärenbräuche in den Pyrenäen (Manuel de folklore français contemporain, Bd. I, 3, Paris 1947, S. 908 ff.; Kenntnis der Stelle verdanke ich Prof. Edsman).

ist. Auf jeden Fall sind die Zeugnisse für ein paläolithisches Bärenzeremoniell äußerst dürftig und wo sich recht vage Anzeichen dafür bemerkbar machen, sind keine einzig auf den Bären beschränkten Züge zu erkennen.

Koppers hat gelegentlich (1938, S. 103) die Frage gestellt, was „bei den Ainu, unter der Voraussetzung, daß sie alle ausgestorben und infolgedessen nur prähistorisch erfaßbar wären, in religiöser Hinsicht" würde festgestellt werden können. „Spuren des Bärenkultes gewiß oder doch wahrscheinlich, ob aber auch Spuren ihres Glaubens an eine Hochgottheit, das ist sehr fraglich, wenn nicht von vorneherein überhaupt ausgeschlossen." In Wirklichkeit dürfte auch das Bärenzeremoniell sich archäologisch nur sehr schwer nachweisen lassen,[62] denn in seiner heute von den Nordvölkern geübten Form, zumal wenn es sich um einfache Bärenjagdriten handelt, bietet das Ritual nur sehr wenig, was sich archäologisch dokumentieren könnte. Hochbestattung von Schädeln und Knochen, die seltene Verwendung von künstlerischen Erzeugnissen, die, wo sie doch vorkommen, aus leicht vergänglichem Material hergestellt sind (Bärenfiguren, die im Bärenritual eine Rolle spielen, also keine Schamanenhilfsgeister, Krankheitsdämonen oder -amulette darstellen, kennen nur die Sachalin-Ainu, Giljaken, Korjaken; Bärenzeichnungen auf Holz oder Rinde nur die Keten, vielleicht auch die Ob-Ugrier),[63] dürften nur durch überaus günstige Umstände im archäologischen Fundmaterial erhalten geblieben sein. Lediglich dort, wo – wie bei den Lappen – statt des Aufhängens der Bärenknochen auf Bäumen oder Niederlegens auf Gerüsten auch das Vergraben als Bestattungsart vorkommt, ist überhaupt die Möglichkeit eines Nachweises gegeben.[64] Abwegig ist deshalb etwa folgendes „Argument" gegen den historisch einheitlichen Ursprung des Bärenzeremoniells: „Study of the archeological finds relating to the first American cultures (Sandia, Folsom) does not bear out the hypothesis that the bear cult was widespread in American Palaeolithic" (Kohutnicki 1965, S. 346).

So ist auch die von Okladnikov auf Grund der neolithischen Felsbilder Cisbaikaliens (und Westsibiriens) geäußerte Ansicht, „daß

[62] Ob ein mir unzugänglicher Artikel von Kōno (in:JZ, 50, Nr. 4, 1935, S. 151 ff.), der menschliche Skelettfunde in japan. Muschelhaufen und das *tomante* der Ainu behandelt, hierzu überzeugende Angaben bringt, weiß ich nicht.

[63] Paproth 1967; Ivanov 1937; Ivanov–Levin 1964; Černecov 1964/71, II, S. 88 f. usw. Angaben wie die, daß die südl. Lappen „früher als Abgötter unförmige Bilder des Bären" gehabt hätten, die mit Renfett eingeschmiert worden seien (Wiklund 1912, S. 46), sagen über deren Zusammenhang mit dem Zeremoniell natürlich nichts aus, auch wenn im gleichen Atemzuge von der Bärenbestattung die Rede ist.

nicht wie später der Bär als König der Tiere auftrete, sondern der Elch, dessen Jagd damals eine wesentlich größere wirtschaftliche Bedeutung einnahm" (Jettmar 1962, S. 336; Okladnikov 1972, S. 194 ff., 202) – wenig stichhaltig. Sind doch die den Cerviden geltenden Jagdriten meistens ganz anderer Art als die Bärenzeremonien. „Der Bär sticht als Einzelwesen mehr hervor als die übrigen Tiere, die im Kollektiv der betreffenden Tierart gewissermaßen verschwinden, als Artwesen betrachtet werden" (Paulson 1961, S. 210), was bei den großen Fleischtieren Elch und Wildren ganz besonders der Fall ist. Auf den Felsbildern sind diese Tiere zumeist in Mehrzahl, manchmal sogar in Massenszenen dargestellt und finden auch im Jagdritual heutiger sibirischer Völker oft eine kollektive Behandlung. Zwar hat Okladnikov versucht, Bär und Elch als kosmogonische Gestalten in der Mythologie der neolithischen Bevölkerung Sibiriens nachzuweisen, er konnte aber für die mythologische Rolle des Bären als Verfolger des himmlischen Elchs nur auf Überlieferungen rezenter sibirischer Völker hinweisen: Bären sind in der darstellenden Kunst der neolithischen Kulturen Sibiriens äußerst selten, verglichen mit der so großen Zahl an Elchbildern. Von einem nachweisbaren „Bärenkult neolithischer Stämme Ostsibiriens" zu sprechen, wie der Titel eines Aufsatzes von Okladnikov lautet (1950; vgl. 1950/55, I–II, S. 325 ff.), geht wohl kaum an; dem reichlich herangezogenen rezenten Mythenmaterial stehen allzu dürftige archäologische Befunde gegenüber. Eigentlich sind es nur zwei der Serovo-Kultur angehörende Kunsterzeugnisse, die Okladnikov namhaft machen kann: das eine eine Felszeichnung aus Svirsk, die eine Bärenjagd darstellt (Okladnikov) 1950/55, I–II, Abb. 99) und deshalb von vornherein als gesicherte Religionsurkunde ausscheidet; das andere eine Bärenkopfplastik aus Bratsk, die als Aufsatz für einen rituellen Pfeiler gedient haben soll (Okladnikov 1950, Abb. 1) – zu wenig, um darin die rezenten Bärenmythen wiedererkennen zu können. Von anderen Funden mögen die

[64] Aber auch Funde von lappischen Bärengräbern reichen zeitlich nicht allzuweit zurück; sie sind irgendwann zwischen 1680–1800 anzusetzen (Hvarfner 1960, S. 69). Vgl. Zachrisson (in: Västerbotten 1973, I, S. 27 ff. [ausführlicher in der inzwischen erschienenen Monographie Zachrisson u. Iregren 1974]). Ein im Hamburger Völkerkundemuseum aufbewahrtes Bärengrab aus Jämtland scheint mit dem von Manker (1957, S. 279) erwähnten Fund von Värjaren, der an einen deutschen Aufkäufer verkauft worden war, identisch zu sein. Ritchie (1950; Ders. 1947, S. 69 ff.) vermutet in Bärenschädel- und Knochendepositionen der Owasco-Kultur (ca. 1000–1300 n. Chr.), die mit den späteren Irokesen in Zusammenhang gebracht wird, an der aber auch Algonkingruppen teilgehabt oder Einfluß genommen haben können, Spuren eines prähistorischen Bärenzeremoniells.

in Karelien und Finnland bis nach Schweden hin auftauchenden steinernen Bären- und Elchkopfäxte (vgl. u.a. Gurina, in: MIA 87, 1961, S. 146), sowie die ebenfalls in Finnland, aber auch weiter östlich bis nach Westsibirien gefundenen mit Bären-, Elch und Entenköpfen versehenen Kellen oder Löffel (u.a. Mošinskaja 1965, S. 26, 57, Taf. 5) erwähnt sein.

Äußerst fragwürdig sind einige für das frühe China behauptete Spuren eines Bärenkultes, der innerhalb eines als schamanistisch gedeuteten Komplexes auftreten soll (vgl. die bei Hentze 1938 und Eliade 1957, S. 421 f., Fußn. 42 u. S. 427, Fußn. 51 genannte Literatur).

Einige neolithisch-frühmetallzeitliche Tierskelettfunde, darunter solche von Bären, werden als Tierbestattungen gedeutet, da sie aber in der Nähe oder innerhalb menschlicher Gräber gefunden wurden – ähnlich wie schon bei dem mittelpaläolithischen Fund von Regourdou, wo eine menschliche Bestattung durch eine Trockenmauer von einer mit einer schweren Steinplatte zugedeckten Grube getrennt war, die den Schädel und zerbrochene Knochen eines Bären enthielt –, hat man auch an Totenopfer gedacht. Hervorzuheben ist eine auf dem Gräberfeld von Vaulovo (Fat'janovo-Kultur) entdeckte Grube, die 2 m tief in den anstehenden Sand eingegraben war und Bärenknochen (nicht das vollständige Skelett) sowie Feuersteinsplitter, Ockerstücke und Steine enthielt.[65]

Aus späterer Zeit haben einige der Pjanyobor-Kultur zugerechnete Bronzeplatten des „permisch-skythischen Ornamentstils" Beachtung gefunden. Darauf sind Bärenköpfe, die zwischen den ausgestreckten Vordertatzen ruhen, abgebildet. Sie werden ähnlich den oben erwähnten paläolithischen Bildern als zeremoniell aufgebahrte Bärenfelle mit daranbelassenem Kopf interpretiert.[66] Die Fundorte reichen hinauf bis zur Halbinsel Jamal. Karjalainen (1921/27, II, S. 72) hat einen solchen „gegossenen Bärenkopf" in einer verfallenen Geisterhütte der Ostjaken angetroffen. Wie solche Plastiken zu den Ob-Ugriern gelangt sein können, deutet Castrén (Nordische Reisen und Forschungen, Bd. I, St. Petersburg 1853, S. 295) an: „Bei den obdor-

[65] H. Behrens, Die neolithisch-frühmetallzeitlichen Tierskelettfunde der Alten Welt, Bln. 1964, S. 65. – Zu vergleichen ist die stellenweise bei sibirischen und nordamerikanischen Völkern vorkommende Sitte, an der Grabstätte (zumeist Hochbestattung) Tierschädel aufzuhängen oder niederzulegen (vgl. u.a. Lips 1947, S. 426, Fig. 16.; Pfizenmayer 1926, S. 140; in beiden Fällen handelt es sich um Schamanengräber; Hughes 1960, S. 124: „the skull was usually placed near the graves of clan ancestors on the mountain along with other bear skulls".).

skischen Ostjaken habe ich sogar einige kleine Bärenbilder gesehen, die in Kupfer gegossen sind und als göttliche Wesen verehrt werden sollen. Die Tradition meldet, daß solche Bilder in alten Zeiten von den Permiern und Syrjänen, die ebenfalls dem Bärencultus ergeben waren, hergeführt worden sind."

Auf jeden Fall sind Hinweise auf ein prähistorisches Bärenzeremoniell bestenfalls andeutungsweise vorhanden, was natürlich keineswegs als Beweis für ein tatsächliches Fehlen gewertet werden muß. Es liegt kein Grund vor, die historische Ausbreitung des Bärenzeremoniells erst von jenem verhältnismäßig späten Zeitpunkt an anzunehmen, der sich in Nordasien durch weitreichenden Pelzhandel, Verbreitung der Rentierzucht usw. zu erkennen gibt; aber auch nicht, alles was davor liegt, den Umweltbedingungen zuzuschreiben oder einfach den Elementargedanken zuzurechnen. Unsere bisherigen Kenntnisse reichen bei weitem nicht aus, um eine Entscheidung nach der einen oder anderen Richtung hin sicher treffen zu können.

Jettmar, der (1957, S. 152) mit Bezug auf die nordasiatischen Paläolithstationen gesagt hatte: „In Sibirien besteht offenbar trotz vieler Verschiebungen im Stammesmosaik eine Kontinuität von Jägerbrauch und Jägerglauben bis zum heutigen Tag" – hat später (1962, S. 347) seine Meinung dahingehend geändert, daß für diese Phase keine einheitliche „Jägerreligion" anzunehmen sei, vielmehr müsse man mit multilinearen Entwicklungen rechnen. „Die alte kultur-

[66] Abbildungen finden sich u.a. bei Aspelin (Antiquités du Nord Finno-Ougrien, I–V, Hels, 1877/84, S. 135, Abb. 569 u. 574); Tallgren (Collection Zaoussaïlov, II, Hels. 1918, S. 18, Fig. 32); Černecov (in: MIA, Bd. 35, 1953, Taf. III, S. 128). Hentze 1938, S. 62 verweist auch auf die Ähnlichkeit mit den Tigerbildern von Noin Ula. Alföldi (1936, S. 9 f.) bildet eine kaiserzeitliche Bleitafel von einem ungarischen Fundort ab, die drei ausgestreckte Tierkörper zur Darstellung bringt. Daß bei vielen Stücken die vorgeschlagene Deutung nicht verbindlich sein kann, zeigen z.B. die von Heikel (Antiquités de la Sibérie Occidentale, MdSFOu, VI, 1894, Taf. XXIII, 6, 10) veröffentlichten Exemplare („ornée de figures consistant en têtes d'ours, d'élan et d'autres animaux"), bei denen es sich um einfache Dekorationsmotive handelt. Letzthin hat Larsen (1969/70, S. 33 f.) Funde aus der eskimoischen Ipiutak-Kultur, die das Motiv „bear's head between its forelegs" zeigen, in diesen Zusammenhang gestellt, denkt aber auch bei der bekannten dorsetzeitlichen mit Skelettmuster versehenen Elfenbeinschnitzerei eines „schwimmenden Eisbären" (n. briefl. Mitt. des Entdeckers J. Meldgaard ca. 500 n. Chr.; in der ersten mir bekanntgewordenen Zeitungsmeldung aus dem Jahre 1954 mit beigefügtem Bild war ein Alter von 5–6 000 Jahren angegeben!) an ein zeremoniell aufgehängtes Bärenfell, entsprechend der bei zahlreichen Eskimostämmen zwischen Alaska und Grönland noch heute geübten Sitte. Die briefl. Mitt. von J. Meldgaard (15.4.1959) besagt noch, „that also 'Knochen und Skelett' has a special meaning in this Culture is seen from the offerings below the house-floor and in the graves of skulls and long-bones of various animals."

geschichtliche Einheit Nordeurasiens, die vielen Ethnologen vorschwebte und noch vorschwebt, ist . . . vermutlich eine Illusion". „Besonders weit sind die Übereinstimmungen . . . auf dem Gebiet der praktischen Religion, besonders des Jägerglaubens gediehen. Der lange ungestörte Ablauf solcher Prozesse in einer gebieterischen Umwelt hat derartige Übereinstimmungen des Stils entstehen lassen, daß der Ethnologe der Illusion einer alten gemeinsamen Basis unterliegen mußte. So würde man z.B. auf Grund ethnologischen Materials der Vorstellung von der Auferstehung der Tiere aus den bewahrten und bestatteten Knochen eine viel allgemeinere Geltung zuschreiben, als das Fundgut tatsächlich zeigt." Eine „allgemeinere Geltung" läßt sich aber, wie erwähnt, gar nicht nachweisen, wenn die prähistorischen Bewohner Nordasiens den dort heute vorherrschenden Brauch der erhöhten Bestattung praktiziert haben sollten.

E. Lot-Falck hat in einem Aufsatz (1966) nachzuweisen gesucht, „daß das Verbreitungszentrum der Herren-Geister, des Begriffs und des Ausdrucks, wohl Zentralasien zu sein scheint, das turko-mongolische Gebiet, das mit den Jakuten bis in den äußersten Norden hinaufreicht. Begriff und Ausdruck, die meist verbunden, manchmal isoliert vorkommen, haben sich dann nach dem Nordwesten und dem Nordosten hin ausgebreitet. Bei den Bevölkerungen der limitrophen Zonen . . . sind sie gut nachgewiesen, gegen den Rand hin schwächen sie sich ab. Das ist ein Produkt des alten turko-mongolischen Feudalismus. . ."(S. 215). Im wesentlichen, wenn man statt der Gesamtkonzeption nur von speziellen Ausdrucksformen spricht – nach Nordamerika und in andere Weltgegenden wird der Einfluß der Turko-Mongolen nicht gereicht haben –, kann man ihren Nachweis als gelungen bezeichnen. Wie derartige Einflüsse auch ohne das Vordringen der Jakuten und wohl schon wesentlich früher nach Norden getragen werden konnten, hat L. Vajda (1968) aufgezeigt. Nach seiner Darstellung waren die „postneolithischen" Jäger Nordeurasiens „keine Selbstversorger, sondern *Warenproduzenten* . . . in ihrer Jagdtätigkeit hat die Pelzjagd die bei weitem dominierende Rolle gespielt, und die treibende Kraft war dabei nicht der eigene Bedarf, sondern die Hoffnung auf die durch Pelzhandel zu erwerbenden Waren" (S. 287). „. . . die Jagd auf Pelztiere rief eine ungeheure Blüte von Zaubervorschriften, mythischen Spekulationen, rituellen Handlungen, Jagdamuletten u. dgl. hervor" (S. 288). „Das oft äußerst komplizierte Ritual zur Versöhnung oder Wiederbelebung der erlegten Tiere, zur Vermehrung des Wildbestandes u. dgl. wurzelt vielleicht im magischen Brauchtum eines primitiven Jägertums; die von

den Feldforschern oft geschilderte mächtige Blüte dieses Brauchtums scheint aber nicht unabhängig von der Entstehung der Pelzjäger-Lebensform erfolgt zu sein . . ." (S. 288, Fußn. 21).[67] Daß zumindest das Bärenzeremoniell, obwohl besonders markant hervortretend, in seinen wesentlichen Bestandteilen nicht zu dieser Blüte gehört, sondern wohl eher den älteren, vor der Ausbreitung des Pelzjagdkomplexes entstandenen Komponenten des Jägerbrauchtums zuzurechnen ist, geht u.a. deutlich daraus hervor, daß es geradezu mit den Belangen des Pelzhandels im Widerspruch steht. So erwähnt Holmberg-Harva (1925, S. 39): „Im Jenisseitale hörte ich die Pelzhändler klagen, daß man niemals von den Tungusen ein Bärenfell mit Kopfhaut kaufen könne, weil letztere glaubten, ihr Jagdglück hänge von der Aufbewahrung derselben ab." Piłsudski (1909 b, S. 58) berichtet Ähnliches (die Beispiele ließen sich häufen) von den Sachalin-Ainu, die von ihrer Sitte nicht abgehen, und um keinen Preis einwilligen würden, daß das Fell ganz belassen werde. Die Ainu an der Nordwestküste der Insel müssen sogar die Bärenfelle zusammen mit den Knochen ins Gebirge bringen und dort an bestimmter Stelle niederlegen (Ohnuki-Tierney, briefl. Mitt.), so daß das Fell dem Pelzhandel vollständig entzogen wird. Die Mandschurei-Ewenken geben die Sitte, den Kopf vom Bärenfell abzuschneiden, immerhin zuweilen auf „and on special request they may bring the whole skin" (Širokogorov 1935 b, S. 80). Bei den wichtigen Pelztieren, etwa dem Eichhörnchen, weicht man anscheinend von dieser konsequenten Methode, die Felle aus religiösen Gründen zu zerschneiden oder sie dem Pelzhandel völlig zu entziehen, begreiflicherweise ab. Wohl heißt es

[67] „Erzählungen von reitenden oder melkenden 'Tierherren' . . . von 'Hirten' der Wildtiere . . . u.ä." sind überzeugende Argumente für eine nicht-jägerische Herkunft dieser Ideen, d.h. für Beeinflussung des betreffenden Wildbeutervolkes durch höhere Kulturen oder für eine aufgegebene höhere Kulturstufe. Schonmaßnahmen freilich – („Der nicht-wildbeuterische Charakter dieser Riten zeigt sich dort besonders klar, wo der – für das echte Wildbeutertum keineswegs charakteristische – Gedanke der Schonung, überhaupt die Sorge um das Erhalten des Wildbestandes erkennbar ist") möchte ich auch für Wildbeutervölker für möglich halten. Die Wiederbelebungspraktiken sind ja auch von der Sorge für Erhaltung des Wildbestandes getragen, trotz des noch zu erwähnenden „echt wildbeuterischen" Beispiels von den Keten, das – wie überhaupt ein Großteil der Nachrichten über Massenvernichtung von Tieren – den dahinterstehenden Initiator erkennen läßt. Gegen ein aus dem Mitempfinden mit dem getöteten Tier (Meuli 1946, S. 250 f.) oder aus Furcht vor dessen gefährlicher Seele erwachsenes religiöses Gebot, das sich auf das Töten mildernd, aber nicht generell auszuwirken vermag – („Die größte Gefahr des Lebens liegt darin, daß die Nahrung des Menschen aus lauter Seelen besteht", wie die vielzitierten Eskimoworte lauten) –, wird natürlich vielfach verstoßen.

in einer von Zapol'skij (1929, S. 12) zitierten Aussage eines Keten: „Warum darf man kein Eichhörnchen verkaufen? Weil die Russen den Rumpf des Eichhörnchens wegwerfen, aber der Ostjake [d.h. Kete] ißt den Rumpf und vergräbt die Köpfe in einer Grube. Die Köpfe erheben sich von dort auf Wolken empor; dort wird ein neues Eichhörnchen wachsen und von den Wolken in den Wald fallen, so daß keinerlei Schonrevier [sic!] nötig ist." Doch ist hier wohl von dem bereits abgebalgten Tier die Rede, denn die Wirtschaft der Keten beruht in hohem Maße auf den Verkauf von Fehenpelzen. Der Hinweis auf das Schonrevier (russ. zakaznik) ist natürlich eine Replik auf eine Frage des Russen, der nicht begreift, daß die (von ihm erweckte und durch Verschuldung des Keten in Gang gehaltene) schonungslose Jagd auf das Pelzwild nicht eingeschränkt wird und schon bald nicht mehr den erwünschten Ertrag abwerfen wird.

Jettmar (1962, S. 346) hat für seine Hypothese, die auf religiösem Gebiet feststellbaren Übereinstimmungen der verschiedenen sibirischen Völker weniger als Folge von „Urverwandtschaft", vielmehr als Resultat relativ rezenter Ausgleichsprozesse zu erklären, ein konkretes Beispiel angeführt. Da zwischen den pazifischen Küstenzonen Sibiriens und dem Inneren des Kontinentes wegen unterschiedlicher Lebensbedingungen und auch andersgearteter prähistorischer Wanderbewegungen und Kultureinflüsse sich eine Diskrepanz herausgebildet hat, möchte er die doch vorhandenen Übereinstimmungen auf religiösem Gebiet durch „Ausbreitung der Rentierzucht, ihre teilweise Übernahme durch die Küstenbewohner und die Eroberung des Amurgebiets durch die Tungusen" erklären. Bezogen auf den Schamanismus scheint Jettmars Annahme wohlbegründet zu sein, nicht aber in bezug auf das Bärenzeremoniell, wie noch zu zeigen sein wird. Da scheint die Nordwanderung der Tungusen sich eher trennend ausgewirkt zu haben, denn das heute von den Nordtungusen bewohnte Gebiet schiebt sich wie ein Keil zwischen Bärenmythen und -riten von auffallend ähnlicher Art in Westsibirien und dem Amurland, wobei die meisten (östlich gewanderten und später von Norden beeinflußten) Südtungusen sich an die Verhältnisse des Amurlandes angeglichen haben. Das Alter des Bärenzeremoniells bei den Amurbewohnern wird also früher anzusetzen sein als die Nordwanderung der Tungusen, wobei einige spezifische Züge (freilich solche besonders charakteristischer Art, die – wie etwa das Halten von Bären in Gefangenschaft – das Ritual gewaltig aufschwellen ließen) wahrscheinlich erst spät infolge besonderer Bedingungen (Überproduktion von Lebensmitteln auf Grund einer seßhafteren Lebensweise [Wata-

nabe 1966]) sich herausgebildet haben. Ob dabei schon die Amurtungusen mitbeteiligt waren, ist noch nicht klar zu erkennen und wird wohl nur auf linguistischem Wege zu klären sein, was besonders dadurch erschwert wird, daß es sich gerade bei den in Frage kommenden Südtungusen der Hauptsache nach um nur sprachlich dem Tungusentum gewonnene Gruppen vortungusischer Herkunft handelt. Ganz auszuschließen ist auch nicht, daß das Bärenfest mit einem aufgezogenen Bären bei den Amurlandbewohnern bereits in vortungusische Zeit zurückreicht und wegen der besonderen Voraussetzungen, die nur in der Küstenzone gegeben waren, lokal begrenzt blieb. Doch macht diese Form des Zeremoniells eher den Eindruck einer relativ jungen kultur- und religionsgeschichtlichen Erscheinung. Da die Aufzucht eines Bären in der Gefangenschaft noch am ehesten die Möglichkeit bietet, sich archäologisch zu bekunden, werden hierzu Ausgrabungsbefunde vielleicht noch Aufklärung bringen können.

II. Die tungusischen Völker

Die über ein ungeheures Gebiet in der Osthälfte Nordasiens verstreut wohnenden tungusischen Völker[1a] werden (hauptsächlich aus sprachlichen und geographischen Gesichtspunkten) in zwei Gruppen aufgeteilt: in eine nördliche Gruppe, die die eigentlichen Tungusen oder Ewenken, die Lamuten sowie die Negidalen und Solonen umfaßt, und in eine südliche mandschurische Gruppe, der die Golden, Oltscha, Oroken, Orotschen und Udihe beizuzählen sind. Nur aus sprachlichen Gründen sind die Tungusenvölker als ein zusammengehöriger, in eine nördliche und südliche Gruppe aufgespaltener Zweig der altaischen Sprachfamilie deutlich zu erkennen; in ethnographisch-anthropologischer Hinsicht macht sich – trotz einiger Übergänge, die aber wohl besser als relativ späte Einflüsse der nach Süden vordringenden Nordtungusen zu erklären sind – ein weitaus stärkerer Gegensatz zwischen Nord und Süd bemerkbar. Die nordtungusischen Stämme gehören anthropologisch überwiegend zum „baikalischen", die Südtungusen zum „Amur-Sachalin"-Typ. Die Nordtungusen sind streifende Jäger und Rentierzüchter, die Südtungusen (abgesehen von den rentierzüchtenden Oroken und den als Pelztierjäger in den gebirgigen Taigagegenden der „mandschurischen Küstenzone" umherschweifenden Udihe) seßhafte Jäger-Fischer und Feldbauern (so die Mandschu, einige der in ihrem Einflußbereich lebenden Golden und die südlichen sinisierten Udihe). Mit Ausnahme der Oroken, die ganz deutlich nordtungusischer Herkunft sind (vgl. u.a. Levin 1963, S. 122), hat wahrscheinlich keines der Südtungusenvölker je Rentierzucht ausgeübt. Zwar hat schon Schrenck (1858/95, III, S. 132 f.) den Namen der Orotschen und Oltscha mit „Rennthiervolk" oder „Rennthierhalter" übersetzt und

[1a] Der Begriff „Tungusenvölker" oder „tungusische Völker" wird in der vorliegenden Arbeit im weitesten Sinne verwendet, bezeichnet also die Gesamtheit der „tungusisch-mandschurische" Sprachen sprechenden Völker, d.h. er schließt auch die in der linguistischen Literatur zur Mandschu-Gruppe gerechneten „Amurtungusen" oder „Südtungusen" (wie ich sie nennen werde) mit ein.

als Beweis dafür genommen, „daß diese Stämme ehemals auch Rennthiernomaden gewesen und erst nach dem Verlust ihrer Rennthiere durch Ansiedelung am Amur und an der Meeresküste zu Fischervölkern geworden sind." Doch ist die vorgeschlagene Deutung der Namen ziemlich unsicher;[1b] der den Orotschen beigelegte wird von ihnen selbst untereinander überhaupt nicht, höchstens im Verkehr mit den Russen verwendet, und die Oltscha kennen den für sie gebrauchten nur als Sippenbezeichnung. Wenn überhaupt, dann wird eine damit angedeutete frühere Rentierzucht auf solche Sippen beschränkt gewesen sein, die, worauf manche Einzelheiten hindeuten, orokischer, ewenkischer oder negidalischer Herkunft waren.[2] Nach erfolgter Eingliederung in den jeweiligen südtungusischen

---

[1b] Der für die Nordtungusen belegte Name „Rentierleute" (vgl. *oročēn* der Ewenken, *oročel* der Lamuten), der auch den Mandschu zur Bezeichnung nordtung. Stämme dient (*orončo, oronču̇n*), wird von Širokogorov (1926, S. 159 f.; 1929, S. 54 f.; vgl. 1944, Sp. 210) von *oroči* bei den Birarčen und dem südtung. Küstenvolk unterschieden („phonetically very close but genetically of an entirely different origin"): „The name *oroči* . . . in dialects using the word *oro* – seat, place, territory (common in Manchu, Mongol, Yakut etc.), means [bei den Birarčen] 'having residence', 'having a seat', etc." Es würde zu weit führen, auf die Deutung dieser und ähnlicher Namen hier einzugehen, bemerkenswert ist aber, daß Širokogorov (1929, S. 349), nachdem ihm die Ablehnung seiner Etymologie durch P. P. Schmidt bekanntgeworden war, von „certainly folk-etymologies" gesprochen hat. Zur Herkunft des Namens bei dem südtung. Volk vgl. Schrenck, l.c.; Sternberg 1933, S. 393 ff. Zolotarev (1934, S. 82) sagt, daß es von einer früheren Rentierzucht nichts weiß. Der Name *ol'ča, ul'ča* ist auch als „Zopfträger", „Seehundleute", „Flußbewohner", „Fischer" gedeutet worden (Zolotarev 1939, S. 33 ff.) und von der zumeist ebenfalls als „Rentiervolk" übersetzten Selbstbenennung der Oroken (*ul'ta*) sagt Petrova (1967, S. 6), die Etymologie sei unklar.

[2] Die Oltschasippen *ul'časal und ol'ča* sind nach Smoljak (1963, S. 157) orokischen Ursprungs; vgl. die Eigenbenennung der Oroken *ul'ta* oder *ujl'ta* (Petrova 1967, S. 6). Nach Ansicht der Golden fahren die Angehörigen der Sippe Kilən (Grube verzeichnet *kile*, [pl.] *kiler* [Nord-]Tunguse) nicht wie die anderen Golden mit Hunden in die Totenwelt, vielmehr gelangen sie auf Rentieren dorthin (Šimkevič 1896, S. 18). Ähnlich geleitet in der Oltschasippe Avali der Schamane die Seelen der Verstobenen auf Rentieren in die Totenwelt (Karger, zit. bei Smoljak 1963, S. 150). Über die nordtung. Herkunft der Kilən herrscht Einmütigkeit. Für die Avali hat Zolotarev gleiches in Betracht gezogen, wahrscheinlich weil Karger erwähnt hatte, daß sie einst am Gorin gewohnt und mit den Samagiren einen Stamm gebildet hätten. Dagegen hat Smoljak Einwände erhoben. Die Antwort auf die Frage, welches Tier der Schamane für das Geleit des Verstorbenen in die Unterwelt verwende, soll von Lipskij als Kriterium dafür eingeführt worden sein, welche Herkunft für den betreffenden Stamm anzunehmen ist: tungusischer, wenn die Antwort „Ren" lautet, paläosibirischer, wenn sie mit „Hund" beantwortet wird (zit. Smoljak a.a.O.).

Stamm und dadurch bedingter größerer Seßhaftigkeit werden sie ihre Rentierzucht bald aufgegeben haben.

Demgegenüber scheinen die nördlichen Tungusen überall als Rentierzüchter aufgetreten zu sein und nur in einigen südlichen Gegenden auch Pferde-, seltener Rinder- und Schafzucht und eine seßhaftere Lebensweise angenommen zu haben. Das macht es wahrscheinlich, daß sie bereits als Rentierzüchter von ihrer im südlichen Teil des Baikalseegebiets vermuteten „Urheimat" – heftig umstritten ist noch, ob diese auf der westlichen oder östlichen Seite des Sees gelegen war – zu der nach Norden und Nordosten gerichteten Wanderung angetreten sind. Dafür würde auch sprechen, daß die tungusische Rentierzucht wahrscheinlich doch auf das sajanische Ausgangszentrum der Rentierzucht zurückgeführt werden kann (das damit als einziges Ursprungszentrum der Rentierdomestikation anzunehmen wäre [Vajnštejn 1972, S. 112 ff.]; vorher hatte man zwei solche Zentren angenommen: außer dem sajanischen, das von der Pferdezucht der Türken ausgegangen wäre, noch ein tungusisches, das sein Entstehen der Pferdezucht der Mongolen zu verdanken gehabt hätte; vgl. Jettmar, in: Anthropos, Bd. 47, 1952, S. 743). Damit gewönne aber auch die von Okladnikov und Vasilevič vertretene Ansicht, das Ausgangszentrum für die Nordwanderung der Tungusen in Cisbaikalien zu suchen und nicht, wie Levin annimmt, in Transbaikalien, sehr an Gewicht (vgl. die von den russischen Forschern darüber geführte Diskussion nach dem Stand von 1951 bei Jettmar 1952). Wohl zu Recht hat Levin aber (1963, S. 181) die von Vasilevič (vgl. 1970, S. 384 ff.) mit viel Phantasie vorgetragene Auffassung von einer schon früh erfolgten ersten Nordwanderung der Tungusen als „Fußjäger" (die sie mit den sich selbst *evenki* nennenden Stammesgruppen in Zusammenhang bringt), der später eine zweite Welle rentierzüchtender Tungusen (*Oročen*) gefolgt sei, zurückgewiesen, denn die dafür herangezogenen Überlieferungen, die von Zusammenstößen zwischen rentierzüchtenden Stämmen und solchen ohne Rentiere berichten, können ebensogut die Kämpfe zwischen Tungusen und paläosibirischen Stämmen zum Gegenstand haben. Und auch bei den in frühen Quellen beschriebenen „Fußtungusen" (vgl. besonders den Bericht von Lindenau bei Zolotarev 1938) kann es sich um solche Tungusen gehandelt haben, die ihre Rentierzucht aufgeben mußten, oder um Paläosibirier, die zwar die tungusische Sprache, nicht aber auch die Rentierzucht übernommen haben.

Es ist ein gewaltiges Gebiet, das den Tungusen durch diese Nord- und Nordostwanderbewegung, die schließlich auch eine südliche

Richtung einschlug,[3] gewonnen wurde. Alleine schon das Siedlungsgebiet der Ewenken, die von allen Tungusenvölkern am weitesten verbreitetet sind, erstreckt sich von der Küste des Oschotskischen Meeres (die zahlenmäßig kleine Gruppe auf der Insel Sachalin ist erst Mitte des vorigen Jh. eingewandert) bis an den Jenissej, an zwei Stellen sogar darüber hinaus; und von der Küste des Nördlichen Eismeeres[4] oder etwas südlich davon bis zum Baikalsee und in die Mandschurei.[5] Nimmt man die Lamuten hinzu, so dehnt sich das Siedlungsgebiet der Nordtungusen noch viel weiter nach Nordosten, bis nach Kamtschatka, aus.

Folgende Mundartgruppen werden unterschieden:

I. Ewenken[6] (*əwənkī; oročēn*)
Anzahl 1970: 25 149 (nur Sowjetunion)
A. Nördliche Dialekte
1) Ilimpija
2) Erbogočen
B. Südliche Dialekte
1) Sym
2) Steinige [Podkammenaja] Tunguska
3) Tokma – Obere Lena (Tokma – Tutura)
4) Nepa
5) Nord-Baikal
6) Vitim – Nerčinsk (Taloča)

[3] Vgl. die schon von Širokogorov (1926; 1929, S. 147 ff.) angenommene und kartographisch skizzierte Südwanderung, die in mehreren Wellen erfolgt sein soll, nach seiner Theorie von der Herkunft der Tungusen aus dem Innern Chinas jedoch ein Zurückfluten nach Süden darstellte.

[4] So nach der ethnographischen Karte der Völker Sibiriens, die dem Werk „Narody Sibiri" (hrsg v. Levin-Potapov 1956) beigegeben ist. Darauf sind im Mündungsgebiet der Lena vereinzelte Ewenkengruppen, die hier verstreut unter den Jakuten und Lamuten leben sollen, eingezeichnet; anders auf der linguistischen Karte, die Vasilevič entworfen und ihrem 1958 erschienenen ewenkisch-russischen Wörterbuch beigegeben hat, wo die nordöstl. Grenze des Verbreitungsgebiets der Ewenken viel weiter westlich und südlich verläuft. Im 17. und 18 Jahrh. dehnte sich das Siedlungsgebiet besonders nach Norden hin freilich noch viel weiter aus. Vgl. Karte 1 und 2 bei Vasilevič 1969, S. 4 u. 5, sowie die dem Buche Dolgichs (Rodovoj i plemennoj sostav narodov Sibiri v XVII veke, Mosk. 1960) beigegebene Farbkarte.

[5] Eine kleine Gruppe sprachlich allerdings völlig mongolisierter Ewenken lebt noch in der Mongolischen Volksrepublik. Vgl. K. U.-Kőhalmi (in AOH, Bd. 9, 1959, S. 163–204); N. Poppe, Bespr. eines mongol. Werkes von Rinčen (in: UAJ, Bd. 43, 1971, S. 243 f.); Širokogorov 1929, S. 60 ff.

C. Östliche Dialekte
1) Barguzin
2) Vitim – Olekma
3) Oberer Aldan – Zeja
4) Učur – Zeja
5) Selemdža – Bureja – Urmi
6) Ajan – Maja
7) Čumikan
8) Sachalin

Der letztgenannten östlichen Dialektgruppe sind auch die im Nordwesten Chinas wohnhaften Ewenken beizuzählen: die „Rentiertungusen der Mandschurei" und die „Nördlichen Tungusen der Mandschurei" (Chingan- und Mergen-Tungusen, Birarčen und Kumarčen [oder Manjagir]), wie sie von Širokogorov, dem fast alle Angaben über diese Stämme zu verdanken sind, genannt wurden.[7]

D. Solonen (in der Mandschurei)[8] (even*ki*)

---

[6] Dieser Aufstellung liegt für die Ewenken nicht – wie zumeist üblich – die von Cincius vorgeschlagene Einteilung zugrunde (vgl. Benzing 1955 a, S. 10; Menges 1968, S. 27), sondern die auf der von Vasilevič (1958) veröffentlichten Karte eingezeichneten Sprachverhältnisse (wesentlichster Unterschied: n. Cincius Barguzin-Mundart südl. Dialekt, n. Vasilevič östl. Dialekt). Maßgeblich dafür war, daß die meisten Quellenwerke die auf der Karte angegebenen Dialektbezeichnungen als Herkunftsangaben verwenden. – Die Zahlenangaben nach: Itogi vsesojuznoj perepisi naselenija 1970 goda, Bd. 4, Mosk. 1973. – Zur Ethnographie der Ewenken s. Levin–Potapov 1956, S. 701–741 (engl. Ausg. 1964, S. 620 ff.). Einzelbeiträge zur ewenk. Religion sind in dem von Michael (1963) herausg. Übersetzungsband enthalten. Zur Sprache s. Benzing 1955 a; Menges 1968, S. 42 ff. Zur Bekleidung: Odežda narodov Sibiri, Len. 1970, S. 137 ff. Zur Kunst: Ivanov 1954, S. 106 ff.; 1963, S. 249 ff.; 1970, S. 141 ff. Zur Folklore: Vasilevič 1936, 1966. – Eine sehr ausführliche Bibliographie bietet Dies. 1969, S. 288 ff.

[7] Širokogorov 1929, S. 64 ff. und Karte 1. Dieses Werk und Širokogorov 1935 b bilden – abgesehen von kleineren Mitteilungen von Lindgren und Kajgorodov – fast die einzigen Quellen zur Ethnographie der Mandschurei-Ewenken. Vgl. jedoch die knappen Angaben in dem russ. Sammelwerk „Narody Vostočnoj Azii", Mosk.–Len. 1965, S. 686 ff. und Karte neben S. 672, auf der die Siedlungsgebiete der tung.-mandsch. Völker im Nordosten Chinas eingezeichnet sind. Danach werden die nördl. Tungusen Chinas heute in eine Ewenkengruppe einschließlich der Solonen (1953: 5000 Personen) und eine Orotschonengruppe (1953: 2000 Personen) eingeteilt. Eine chines. Veröffentl. über diese Ewenken aus dem Jahre 1962 war mir leider unzugänglich.

[8] Die Solonen gehören zu den am wenigsten bekannten Tungusenvölkern. Eine von Stötzner in Aussicht gestellte Monographie ist leider nie erschienen. Einige Texte mit kurzem Wörterverzeichnis und Grammatik hat N. Poppe veröffentlicht (Materialy po solonskomu jazyku, Len. 1931).

E. Negidalen[9] (eigener Name Elkembeje [*ələk'əm bəjə* oder *əl'kan bəjənin*])
Anzahl 1970: 537 Personen
1) Unterlauf-Negidalen (am Unterlauf des Amgun')
2) Oberlauf-Negidalen (am Oberlauf des Amgun')

II. Lamuten[10] (Ewenen [*əwən*, Pl. *əwəsəl; oročəl*])
Anzahl 1970: 12 029 Personen
A. Östliche Dialekte
1) Ola
2) Ochotsk
3) Penžina
4) Bystraja (Kamtschatka)
5) Anadyr'
6) Kolyma–Omolon
B. Mittlere Dialekte
1) Tompon
2) Mom
3) Allajcha
C. Westliche Dialekte
1) Lamuncha
2) Tjugesir (Tugəhəl [Tugəhir, Tugəsil])
D. Arman'-Dialekt

Die endlose Weite des durchstreiften Raumes bedingt Aufsplitterung in kleinste Gruppen. Waren die Jagdgründe erschöpft, mußte in ergiebigere Gegenden ausgewichen werden. Für unsere Begriffe ungeheure Gebiete sind erforderlich für eine stets erfolgreiche Jagd. Lange Wander- oder Eroberungszüge entfremden von der zurückgelassenen Stammesgruppe, führen zu neuen ökologischen Bedingungen und deren Meisterung, bringen kriegerische Zusammenstöße oder friedliche Auseinandersetzung mit fremden Völkerschaften; oft genug findet eine Verschmelzung mit der angetroffenen Vorbevölkerung statt. Die Tungusen kamen auf ihrer Nordwanderung mit „paläosibirischen" Stämmen, zunächst wohl mit den Vorfahren der heutigen Jukagiren, die somatisch einen ähnlichen Typus repräsen-

[9] Levin–Potapov 1956, S. 776 ff (engl. Ausg. 1964, S. 685 ff.).

[10] Die Aufteilung folgt der von K. A. Novikova, Očerki dialektov évenskogo jazyka, 1, Mosk.–Len. 1960 auf der beigefügten Farbkarte angegebenen Einteilung. Zur Ethnographie s. Levin–Potapov 1956, S. 760 ff. (engl. Ausg. 1964, S. 670 ff.). Zur Sprache: Benzing 1955 b; Menges 1968, S. 92 ff.

tieren, oder doch verwandten Gruppen in Berührung. Sie werden dieselben zurückgedrängt, vernichtet, assimiliert und dabei Kulturelemente von ihnen übernommen haben. Im Westen kamen noch Jenissejer und Samojeden, weiter östlich tschuktschische und korjakische Stämme hinzu. Größeren Einfluß noch als diese überwiegend „paläosibirischen" Gruppen dürften die nach Norden vorstoßenden Jakuten auf die Tungusen ausgeübt haben. Von den Mongolen gedrängt und dem Lauf der Lena folgend drangen sie in das von den Tungusen bereits eingenommene Gebiet ein und schoben sich zwischen die späteren Lamuten und nördlichen Ewenken, wodurch sie wohl überhaupt erst den Grund legten für die heutige sprachliche Aufteilung der Nordtungusen in zwei Hauptgruppen. Der Einfluß, den das aus dem südsibirischen Steppenbereich stammende Türkvolk auf die Tungusen genommen hat, ist zumindest auf sprachlichem Gebiet beträchtlich und wurde besonders dadurch möglich, daß zahlreiche Tungusensplitter innerhalb des von den Jakuten bewohnten Gebietes verblieben.

Hinzu kommen geschichtliche Vorgänge anderer Art: Kulturströmungen, die den Handelswegen bis weit hinein in die Taiga folgen oder auch nur durch nachbarschaftliche Beziehungen voranschreiten, gelangen in die eine Gegend, nicht aber in eine andere, verändern und bereichern hier, belassen dort die überkommenen Zustände, wenn nicht Einflüsse aus anderer Richtung und auch anderer Art sich nach dorthin verbreiten und den Prozeß der Auflösung und Entfremdung noch mehr beschleunigen. Schon ein Blick auf die Karte macht es unwahrscheinlich, daß die Religion der Nordtungusen sich als eine einheitliche erweisen könnte, selbst wenn man eine konservative Tendenz in der Überlieferung religiösen Gedankengutes in Rechnung stellte. Das zeigt sich sehr deutlich bei einem Vergleich der Religion der südlichen Ewenken Transbaikaliens und des Amurgebiets, wie sie von Širokogorov dargestellt wurde, mit der der nördlichen Ewenken an der Steinigen Tunguska, die Anisimov beschrieben hat. Gewiß kann eine gemeinsame Grundhaltung, können auch so manche Gemeinsamkeiten religiöser Praxis aufgezeigt werden – (inwieweit das auf einer alten Grundlage beruht oder etwa Wanderbewegungen zuzuschreiben ist, wie sie von Vasilevič ziemlich kühn auf Grund von Erzählungen und dem weiten, bunt gewürfelten Auftreten von Stammes- bzw. Sippennamen angenommen werden, muß dahingestellt bleiben) –, im ganzen haben wir es bei den Ewenkenstämmen doch mit keiner einheitlichen Religion zu tun. Dennoch stellt sich der nordtungusische Komplex der Bärenzeremonien über-

all in seinen Grundzügen als ziemlich einheitlich dar. Um die lokalen Besonderheiten herausstellen zu können und dadurch für einen Vergleich mit den Bärenzeremonien umherwohnender Völker die Grundlage zu schaffen, ist es angebracht, das Material nach geographischen Grundsätzen anzuordnen, was zuweilen auf nicht unerhebliche quellenbedingte Schwierigkeiten stößt.

Auf ihren nach Norden und Osten gerichteten Wanderbewegungen, durch die ihnen die ostsibirischen Taigagebiete als Siedlungsraum zufielen, drangen die Nordtungusen allmählich auch nach Süden vor – eine Bewegung, die noch bis zum vorigen Jahrhundert anhielt – und stießen hierbei auf Völker, die zum südlichen Zweig ihres Sprachstammes gehören. Diese Völker werden in einer von der der Nordtungusen unabhängig (bereits früher oder von einem anderen Ausgangspunkt, vielleicht Transbaikalien, aus?) erfolgten Wanderbewegung, den Quellflüssen des Amur, dem Hauptstrome selbst und dessen Nebenflüssen Sungari und Ussuri nach Südosten folgend in die Mandschurei und das Ussurigebiet gelangt sein. Auch diese tungusische Expansion stieß auf eine „paläosibirische" Vorbevölkerung, die zurückgedrängt, mehr noch absorbiert wurde.[11] Viele Einzelfragen über die Ethnogenese der Amurtungusen sind noch nicht hinreichend geklärt. Sicher scheint aber zu sein, daß Ethnien ziemlich unterschiedlicher Herkunft (Paläosibirier [Giljaken], Mandschu, Nordtungusen, Mongolen, selbst Chinesen und wahrscheinlich sogar Ainu) daran beteiligt waren. Die wesentliche Komponente dürfte in dem auf die neolithische Bevölkerung zurückgehenden „paläosibirischen" Anteil zu erblicken sein, der von dem tungusischen Element überlagert und sprachlich dem Tungusentum gewonnen wurde.

Eine den sprachlichen Gegebenheiten folgende Einteilung der Südtungusen (wobei die Mandschu [und Sibo] unberücksichtigt bleiben) ergibt folgende Aufstellung:

I. Golden[12] (*nāmaj; xəǯə[-naj]*)

[11] Vgl. die Darlegungen Lopatins in: Anthropos, Bd. 56, 1961, S. 862 ff. über die bifurkativen Wanderbewegungen der Tungusen, die erst im Amurlande wieder aufeinandertrafen. Seine Ansicht (Lopatin 1960, S. 22) jedoch, „the population of the Amur has radically changed since Neolithic times and, therefore, the Goldi, the Olchi, and the Orochee are not descendants of the Neolithic inhabitants but are latecomers to this region", ist ebenso einseitig wie die, gegen die sich der Satz richtet.

[12] Dialekteinteilung im wesentlichen nach V. A. Avrorin (Grammatika nanajskogo jazyka, I, Mosk.–Len. 1959, S. 7). Zur Sprache: Menges 1968, S. 171 ff.; zur Ethnographie: u.a. Patkanov 1903/05, I, S. 156 ff.; Genest 1887; Lopatin 1922; Sternberg 1933, S. 453 ff.; Ivanov 1954, S. 214 ff.; Poniatowski 1966.

Anzahl UdSSR 1970: 10 005; China 1953: etwa 1 000 Personen

A. Amur-Golden (amurabwärts, nördlich von Chabarovsk) (*nānaj*)
   1) Sakači-Aljan (Schreibweise schwankend; z. B. Laufer: Sakhacha-olén [sic! letzteres wohl Mißverständnis; *x* statt *k* in Sakači aber häufiger].
   2) Torgon (Najchin)
   3) Gorin (auch: Garin, Gorjun) (under dem Namen Samagiren oft als eigener Stamm geführt)[13]

B. Dialekt von Kur-Urmi (kili)[14]

C. Sungari-Ussuri-Golden[15] (amuraufwärts, südlich von Chabarovsk: am Ussuri, am Amur zwischen den Mündungen von Ussuri und Sungari, am Unterlauf des Sungari); ihre Selbstbezeichnung *xəǯə* [*-naj*] bedeutet „Unterlauf[sic!]-Leute"[16]

---

[13] Karger-Kozminskij 1929; Schmidt 1928 b; Diószegi 1953.

[14] „These Tungus", heißt es bei Širokogorov 1929, S. 79 f., „are called by the Russian officials *kili rod* (*kili* clan) of the Goldi. It is not, however, a Goldi clan, but a Goldified Northern Tungus group." „The whole group of the Bira-Kur region was called by the Goldi *kiler*, by the Chinese and Manchus *kilin*, *cilin*, but they called themselves *everŋki*, as still now do the clans *maakagir*, *kargir*, and *malakul*." – Bei den von den Japanern *kirin* genannten Tungusen auf Sachalin handelt es sich wahrscheinlich nicht um Golden, wie japanische Forscher annehmen, sondern wohl um die im vergangenen Jh. auf die Insel eingewanderten Ewenken (Patkanov 1903/05, II, S. 194; Širokogorov 1929, S. 81). Vasilevič (1958, S. 579; 1969, S. 270) führt eine ganze Reihe ewenkischer (u. lamutischer) Stämme bzw. Sippen an, die den Namen *kilen* (pl. *kiler, kilet, kiljagir* usw.) trugen, u.a. auch die Sachalingruppe. Hypothesen über die Herkunft des „bei den Chinesen. . . gebräuchlichen Collectivnamens für verschiedene tungusische Völker des unteren Amur-Landes" (bzw. für die Nordtungusen), der dann auch auf die Giljaken übertragen worden sein soll (*ki-li-mu* usw.), bei Schrenck 1858/95, III, S. 102 ff., 105; Širokogorov 1929, S. 73, 79 f., 347 f.

[15] Lattimore 1933; Ling 1934; Jettmar 1937; Hartwig 1956 (Hrsin-Golden am Ussuri, die von den Gillan (Killan)-Golden an Amur und Sungari geschieden werden. Der Name *kilə(n)* wird als Sippenname auch in „Narody Vostočnoj Azii" [Mo.-Len. 1965, Artikel: Chĕčžĕ, S. 685] für die Sungari-Golden bestätigt, deren Dialekt überhaupt nach Avrorin, l.c., S. 7, sowohl mandschurische als auch ewenkische Züge aufweisen soll).

[16] Die Bezeichnung stimmt mit den tatsächlichen Wohnsitzen der sich so nennenden Gruppen nicht überein. "Two basic names were used by the Nanays from different groups to designate each other, according to whether they lived downriver or upriver from each other; these were Khedzeen (living downriver) and Gol'di (living upriver [sic!]) . . . The 'lower' Nanays called the upriver Nanays . . . Goldi, while the latter

II. Oltscha[17] (*nān'i*) (In älteren Quellen auch Mangunen genannt.)
Anzahl 1970: 2448 Personen. Eine Anzahl Oltscha lebt auch auf der Insel Sachalin und ist den Japanern unter dem Namen s(j)anta bekannt [Ohnuki-Tierney 1968, S. 61 ff), ein Wort, mit dem in älteren japanischen Quellen das Amurland und die dortigen Oltscha (und Golden) benannt wurden (Irô Ikegami: On the Santa Vocabularies of the XVIIIth and XIXth centuries, in: Trudy 25. meždun. Kongressa Vostokovedov, III, Mo. 1963, S. 439 ff.; Takakura 1960, S. 65 f.: Santan trade).

III. Oroken[18] (*ul'ta, ujl'ta* [auch *ul'ča* wird zuweilen angegeben])
Anzahl: etwa 400 Personen. Genaue Angaben liegen nicht vor, da sie bei den Volkszählungen den Sachalin-Ewenken beigerechnet werden. 1940 gab es etwa 420 Oroken auf Sachalin, davon 250 auf dem damals japanischen Teil der Insel (Austerlitz 1959, S. 208). Petrova (1967, S. 7) nennt ca. 400 Personen, die auf der Insel leben sollen. Nach Kriegsende sind einige Oroken nach Japan (Hokkaidō) emigriert.

IV. Orotschen[19] (*nani*)
Anzahl 1970: 1089 Personen

---

called the 'uppermost' Nanays Soldy or Soldon." (Levin–Potapov 1964, S. 695 = 1956, S. 787). Širokogorov (1926, S. 123 f., Fußn. 1) hält die Etymologie von Schmidt (*goldi* = „middle", i.e. the middle course of the Amur River) für richtig, hat aber (1929, S. 81, Fußn. 2) Bedenken gegen die Deutung desselben Forschers *solon* von *soli* „up-stream". Eine der unsrigen entgegengesetzte Auffassung, so wie sie bei den Ainu anzutreffen ist, die annehmen, daß der Fluß vom Meer her komme und in die Berge wandere (Slawik 1968, S. 17 f.), scheint für die Tungusen nicht vorzuliegen, vgl. Širokogorov 1935 b, S. 442: „*solo* (+ Suff.) (all dial.) – „up stream" against the river's current"; Sternberg 1933, S. 9, wonach die Golden die Oltscha *xydeni* u.ä. nennen sollen. Nach Jettmar (1937, S. 245 f.) wiederum nennen die Sungari-Golden, die sich selbst als *Na-Bojé* (Erdmenschen, Hiesige, Bodenständige, bedeutungsmäßig dasselbe wie *nānaj*) bezeichnen, die amurabwärts wohnende Gruppe *Chódin-Bojé*.

[17] Zolotarev 1939; Levin–Potapov 1956, S. 817 ff. (engl. Ausg. 1964, S. 721 ff.); Smoljak 1963; 1966; O. P. Sunik; in: Jazyki narodov SSSR, V, Len. 1968, S. 149 ff.

[18] Vasil'ev 1929; Levin–Potapov 1956, S. 855 ff. (engl. Ausg. 1964, S. 761 ff.); Petrova 1967. Japanische Literatur ist bei Ōbayashi–Paproth 1966 angegeben, vgl. besonders noch Yamamoto 1958.

[19] Margaritov 1888; Lopatin 1925; Zolotarev 1934; Vasil'ev 1940; Levin–Potapov 1956, S. 844 ff. (engl. Ausg. 1964, S. 750 ff.); Sternberg 1933, S. 391 ff.; Lar'kin 1964; Avrorin–Lebedeva 1966.

V. Udihe[20] (*udə*, pl. *udiʰə; udəgə*)

Anzahl 1970: 1469 Personen

1) Chungari-Gruppe (*xungakə*)
2) Anjuj-Gruppe (*uninka*)
3) Chor-Gruppe (*xunkə*)
4) Bikin-Gruppe (*bikinka*)
5) Iman-Gruppe (*imanka*)
6) Küstengruppe zwischen den Flüssen Koppi und Amgu, besonders an der Samarga (*samarginka*)
7) Südliche Küstengruppe (*namunka*). Zu dieser, teilweise wohl auch noch zur Gruppe 6, gehören die von Arsen'ev öfter erwähnten Kusun-Udihe (sie „kleiden sich halb chinesisch, halb udechesisch, sprechen chinesisch und gebrauchen nur dann, wenn sie sich Geheimnisse mitzuteilen haben, ihre Muttersprache" [Dersu Usala, Dresden 1952, S. 164], es sind also Vertreter der südlichen sinisierten Stammesgruppen, die von den Russen „Tazy" [von chin. *T'a-czĕ* „Tataren", elliptisch für . . .*Jü-p'i T'a-czĕ* „Fischhaut-Tataren" (Menges 1968, S. 131)] genannt werden).
8) Lar'kin (1958, S. 10) erwähnt noch eine Gruppe an den Flüssen Kur und Urmi, die aber erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jh. über den Amur hinweg in ihre neuen Wohnsitze eingewandert sein soll.

Von den genannten südtungusischen Sprachen werden einerseits das Goldische (I), Oltschische (II) und Orokische (III), andererseits das Orotschische (IV) und Udihische (V) oft zu zwei Dialektgruppen zusammengefaßt. Die Mundart der Oltascha steht zwar dem Goldischen, dessen torgonischer Dialekt als Schriftsprache für Golden, Oltscha und Oroken dient, recht nahe, „hat aber doch für die Sprachgeschichte interessante Besonderheiten"; die Oroken wiederum sprechen eine dem Oltscha sehr ähnliche Mundart, die aber bereits erheblich von der goldischen Schriftsprache abweicht. Das hat dazu geführt, „daß die goldische Literatur sich [nicht] unter den Oltschas und insbesondere nicht unter den Oroken verbreiten konn-

[20] Brailovskij 1901; Arsen'ev 1926 (der Inhalt dieser knappen, aber wertvollen Arbeit, der eine ausführliche, leider nie erschienene Monographie, u.a. mit folkloristischem Material, Grammatik und Wörterbuch folgen sollte, ist von Dörbeck 1956 ziemlich vollständig herangezogen worden); Levin-Potapov 1956, S. 831 ff. (engl. Ausg. 1964, S. 737 ff.); zur Sprache: Menges 1968, S. 129 ff.

te" (Benzing 1955 a, S. 14). Die Orotschen verwenden das Udihische als Schriftsprache. Die kulturellen Besonderheiten, die jedes dieser Südtungusenvölker aufzuweisen hat, lassen es aber ratsam erscheinen, sie nicht nach dem Vorbild Sternbergs, der von Amur-, Küsten- und Sachalin-Nanaj sprach, als ein einheitliches Volk mit verschiedenen Dialekten aufzufassen.

Die Aufteilung der Tungusen in eine Nord- und in eine Südgruppe hat auch für unsere Untersuchung Bedeutung, denn sie geht einher auch mit einer unterschiedlichen Form des Bärenzeremoniells. Die nördlichen Tungusen üben nur einfache Bärenjagdriten, die bei jeder Bärenjagd zur Anwendung kommen, die Südtungusen feiern zusätzlich besondere Bärenfeste, für die eigens Bärenjunge in Gefangenschaft großgezogen werden, um während des Festverlaufs rituell getötet und unter größerem Aufwand als das bei dem Jagdritus der Fall ist, verzehrt zu werden. Von der nördlichen Gruppe sind die Negidalen derartig stark unter den Einfluß der ihnen benachbarten Giljaken und durch diese (wie überhaupt alle genannten Südtungusen) unter mandschurischen, letztlich chinesischen Einfluß geraten, daß wir sie, da sie ebenfalls ein Bärenfest mit einem „Hausbären" feiern, teilweise zur südlichen Gruppe rechnen müssen. Andererseits haben von den Südtungusen die Udihe und Golden nur Bärenjagdriten. Diese weisen aber dem nordtungusischen Zeremoniell gegenüber durchaus eigenständige Züge auf. Lediglich bei den sowieso sprachlich zu den Nordtungusen gehörenden Negidalen und den wahrscheinlich nur sprachlich zu Südtungusen gewordenen Oroken treten nordtungusische Elemente deutlich hervor.

Bei den Tungusenvölkern können also drei Arten von Bärenzeremonien unterschieden werden (deren gegenseitige Verflechtung freilich nur recht vereinfachend angegeben werden kann):

1) die nordtungusische Form des Bärenjagdrituals (Ewenken und Lamuten; nur teilweise auch Negidalen, da sich in deren Bärenjagdriten schon Einflüsse von Typ 2 oder 3 bemerkbar machen);

2) die eigenständige südtungusische Form des Bärenjagdrituals (Golden und Udihe; die Bärenjagdriten der Orotschen und Oltscha weisen neben eigenen tungusischen Zügen wohl auch Einflüsse seitens Typ 2 auf);

3) der südtungusische, durch rituelle Tötung eines aufgezogenen Bären gekennzeichnete, auch von den Ainu und Giljaken bekannte Bärenfesttyp tritt zusammen mit einer davon abhängigen Form des Bärenjagdrituals auf, die auch bei den Giljaken vorhanden ist

(Oltscha, Orotschen mit Zügen aus Typ 2; Negidalen und Oroken mit Zügen des nordtungusischen Bärenzeremoniells).

In Wirklichkeit dürfte die gegenseitige Durchdringung der einzelnen Typen bei den Südtungusen weitaus komplizierter sein. Wegen der überall zutage tretenden Übereinstimmungen in den Grundstrukturen des Zeremoniells, erst recht in zahllosen Einzelheiten, ist eine genauere Zuweisung einzelner Elemente in vielen Fällen gar nicht möglich. Schon die Einteilung läßt jedoch erkennen, daß von einem direkten Zusammenhang zwischen nordtungusischem Bärenjagdritual und südtungusischem Bärenfest mit kultischer Tötung eines aufgezogenen Bären nicht gesprochen werden kann, d.h. eine geradlinige Entwicklung des einen aus dem anderen kann am tungusischen Material nicht aufgezeigt werden; es handelt sich, trotz des anzunehmenden letztlich einheitlichen Ursprungs, um selbständige Formen, deren jede für sich betrachtet werden will.

III. Mit der Jagd verknüpfte religiöse Vorstellungen und Handlungen bei den Tungusen (Beispiel: Die Ewenken)

Der Bär nimmt im Jagdritual der nördlichen Tungusen (Ewenken und Lamuten) eine gegenüber anderem Jagdwild deutlich hervorgehobene Sonderstellung ein. Nur selten heißt es auch von anderen Tieren, daß sie rituell behandelt werden. Teilweise mag das an einem Schweigen der Quellen liegen, in denen sich die spektakulärere Behandlung, die der Bär findet, deutlicher niedergeschlagen hat als die weniger hervortretende, die dem anderen Jagdwild zuteil wird. Immerhin erwähnt Ryčkov (1917/22, S. 95) von den Jenissej-Ewenken, daß sie nicht nur allen lebenden Tieren, sondern auch deren Überresten Achtung entgegenbringen. Die abgehäuteten Leichname der erbeuteten Tiere, die nicht zur Nahrung dienen (also der Pelztiere) werden aufgehängt oder im Moos vergraben. Die Knochen von Landtieren und Vögeln sowie Fischgräten werden gesammelt und an abgelegener Stelle versteckt, damit sie nicht zertreten oder von Frauen verunreinigt werden. Niemals wird ein Ewenke ein Lebewesen töten, für das er keinen Bedarf hat. Bei den nördlichen Jenissej-Ewenken hörte Holmberg-Harva (1925, S. 20), daß „wenn irgendein Tier in einer Falle viele Qualen erdulden mußte, es zwecklos war, sie an dieser Stelle aufs neue aufzustellen. Außerdem glauben sie, daß derjenige, welcher ein Tier schlecht behandelt, erkrankt, und daß jede Tierart ihren Schutzgeist hat, welcher für sie sorgt und ihr verursachte Qualen rächt." Širokogorov (1935 b, S. 89) berichtet Ähnliches von den südöstlichen Ewenken und hebt besonders hervor, daß trächtige Tierweibchen überhaupt nicht getötet werden dürfen.[1] Nach Vasilevič (1930, S. 64) dürfen angeschossene Tiere nicht ihrem Schicksal überlassen werden, da sonst das verwundete Tier davonlaufen und anderen Tieren davon erzählen würde, wie es behandelt worden ist, so daß der betreffende Jäger keine Beute mehr machen wird. Die in Nordsibirien weithin verbreitete Erzählung, nach der ein in der Schlinge gefangenes Wildrentier von den boshaften Jägern lebendig

[1] Dies gilt auch für die Bärenjagd: "The killing of the bear-female the Birarčen suppose may result in death of one of the members of the hunter's family."

geschunden und dann wieder laufengelassen wurde, wonach in der betreffenden Gegend keine Beute mehr gemacht werden konnte, ist auch den Ewenken bekannt.[2]

Die Bedeutung der Pelztiere im Jagdritual der Ewenken scheint gering zu sein. Holmberg-Harva (1925, S. 29; 1938, S. 428) erwähnt zwar, daß die Ewenken wertvollere Pelztiere, wie Zobel und Blaufüchse, durch „besondere Zeremonien, u.a. durch frohes Lachen" ehren, indem sie ihnen eine Mütze aufsetzen oder ein Kopftuch umbinden, ihnen schmeicheln und ihre Schnauzen küssen. Dies dürfte aber nur bei einzelnen Ewenkengruppen üblich sein und wahrscheinlich auf die Übernahme ähnlicher jakutischer Pelzjagdbräuche[3] zurückgehen. Sonst werden in der Literatur über die Ewenken speziell im Zusammenhang mit der Pelzjagd keine oder nur sehr einfache Riten erwähnt. So berichtet Suslov (1927, S. 46 f.) von den Ewenken der Steinigen Tunguska, daß der Jäger die erbeuteten Kleintiere niemals am Jagdort abhäutet, sondern sie mit nach Hause, in sein Zelt nimmt und dort das Abziehen der Felle sogar der Frau und den erwachsenen Kindern überläßt (ein Verfahren, das im Falle eines Bären auf keinen Fall erlaubt wäre). Irgendein Ritual ist damit nicht verknüpft. Lediglich bei einem „Gottes- (d.h. Opfer-) Eichhörnchen" wird das Fellchen – entgegen der üblichen Praxis – mit der Haarseite nach außen abgezogen. In dieser Hinsicht ist eine Mitteilung von Nikolaev (1964, S. 169) von den Ewenken Südjakutiens aufschlußreich. Diese teilen das Jagdwild in zwei Kategorien ein: in *siŋkən*-Tiere, bei deren Jagd die Ausführung bestimmter Riten vorgeschrieben ist, und in nicht-*siŋkən*-Tiere, die keine rituelle Behandlung erfordern. Einige Ge-

[2] Maack 1887, S. 110; Holmberg 1925, S. 20; Müller 1882, S. 114; Jochelson 1910/26, S. 148 f.; Dolgich 1952, S. 23, 78; 1961, S. 209 ff.; Gurvič 1948, S. 87; Fischer-Liebmann 1969, S. 29 (nach Ergis). Die europäischen Belege des Motivs (Thompson Q 211.6.1: Punishment for flaying live calf) siehe bei Heilfurth 1967, S. 649–67 (Das Stierschinden). Eine ähnliche Überlieferung der Golden – aber ohne Schindemotiv – bei Dörbeck 1956, S. 84.

[3] Vgl. die jakutischen Fuchsriten bei Ionov 1916, S. 19; Jastrzębski 1929 S. 212; Chudjakov 1969, S. 218 f. Nach Ionov soll der jakutische Waldgeist Bajanaj ein ausgesprochener Schutzpatron der Fallenstellerei sein, der nur zuständig ist für das, was in Fallen, in Schlingen, mit Selbstschüssen erbeutet wird. Um derartiges Wild, besonders um kostbare Pelztiere bittet man ihn: „ . . . noch im Morgengrauen weise uns dunkles Rauhwerk, mit frühester Morgenröthe hellglänzendes Pelzwerk, kostbare Pelze! Fülle schwellend unseren breitesten Quersakk, reihe Zobel auf Zobel an unseren längsten Riemen. Führe uns Hochwild entgegen" (Middendorff 1867/75, S. 1569). Obwohl ihm zuweilen tungusische Züge zugesprochen werden, scheint „der 'Reiche Herr' irgendwie mit dem Aufkommen des Pelzhandels und der Pelztierjagd in Zusammenhang" zu stehen (Paulson 1961, S. 92).

währsmänner behaupteten nun, daß außer dem Bären, dem Elch und dem Wildren auch Fuchs, Zobel und Hermelin zu den *siŋkən*-Tieren gehören, während andere (und zwar gerade die Älteren) die drei letzteren Arten – d.h. die wichtigsten Pelztiere – zu den nicht-*siŋkən*-Tieren rechneten.

Tatsächlich kommt im Jagdritual außer dem Bären nur dem Elch und dem Wildren, d.h. den wichtigsten Fleischlieferanten, eine größere Bedeutung zu. Die mit Elch- und Rentierjagd verbundenen Riten weisen aber dem Bärenzeremoniell gegenüber wesentliche Unterschiede auf: die ersteren stellen größtenteils eine Vorwegnahme der Jagdhandlung dar und dienen hauptsächlich zur Sicherung des Jagderfolgs, während es sich bei den Bärenjagdriten überwiegend um „post-mortem"-Riten handelt, die eine Besänftigung des getöteten Tieres oder dessen Seele bezwecken. Gemeinsam ist in beiden Komplexen lediglich das Aufbewahren oder Bestatten der Knochen (nach den meisten Erklärungen mit dem Zweck, die Auferstehung des Tieres zu ermöglichen und das Fortbestehen des Wildbestandes zu sichern). Es gibt freilich auch andere Überschneidungen, unzutreffend ist aber die Behauptung von Anisimov (1958, S. 132), Elch und Ren seien bei den Ewenken Objekte des gleichen Zeremoniells, welches auch dem Bären entgegengebracht wird. Nach Anisimovs Angaben, kommt nicht nur im Falle des Bären, sondern auch bei Elch und Wildren die Sitte des *nimat* zur Anwendung, d.h. das erlegte Tier wird dem Angehörigen einer fremden Sippe, zumeist der Schwägersippe, als Geschenk übergeben. Auch das Zergliedern dieser Tiere soll im wesentlichen unter Beachtung derselben Bräuche durchgeführt werden, wie sie beim getöteten Bären üblich sind. Der Kopf mit Geweih, Luftröhre und Lungen wird ins Zeltlager gebracht und mit Riten bedacht, die bedeutungsmäßig den Bärenfestbräuchen nahestehen. Namentlich das Fleisch, besonders dasjenige vom Kopf, wird unter ähnlichen Riten verzehrt wie beim Bärenzeremoniell. Und ebenso wie beim Bären werden auch die Augen und die Schädelknochen bestattet: es erfolgt eine „Erhebung der Knochen", die darin besteht, daß dieselben vollständig gesammelt und sodann auf ein Gerüst gelegt werden. Daß Anisimov hier zu sehr generalisiert hat, zeigen sämtliche Mitteilungen über Riten, in denen die Huftiere eine Rolle spielen; von Versöhnungsreden und anderen für das Bärenzeremoniell so charakteristischen Riten ist darin nichts zu bemerken. Bei den Ewenken Südostjakutiens (Nikolaev 1964, S. 168) muß z.B. der Kopf des erlegten Elches oder Wildrens mit nach Hause gebracht und im Zelt auf den Ehrenplatz (*molu*) hingelegt werden, wobei die Schnauze zum

Feuer gerichtet wird. Während man sich an den Kopf wendet, sagt man eine „Beschwörung" her,[4] die nicht zur Entschuldigung der Jäger, sondern zur Sicherung des Jagderfolgs in der Zukunft dient. Danach erfolgt die „Fütterung" der mit Anhängseln versehenen Holzgötzen. Später wird der Schädel sorgfältig gereinigt und an einer Stelle, wo er von niemandem entweiht werden kann, auf ein Gerüst (*dəlkən*) oder auf einen Baumast gelegt. Die großen Knochen werden eingesammelt und ebenfalls auf das Gerüst gelegt.

Das in diesem Bericht erwähnte „Füttern der Holzgötzen" leitet zu dem Problem hinüber, ob wir in den Jagdriten letzten Endes „magische" oder „kultische" Handlungen erblicken müssen. Halten wir uns an die Primärquellen, dann zeigt sich bald, das eine solche Gegenüberstellung den behandelten Phänomenen in keiner Weise gerecht wird.

So berichtet Gmelin (1769, S. 242)[5a] von den „ilimskischen Tungusen" (d.h. den cisbaikalischen Ewenken) folgendes:

„Sie haben hölzerne Götzen, die sie selbst schnitzen, so gut sie können, und die oft einen halben Arschin lang sind. An diese richten sie Abends und früh ihr Gebeth, um eine glückliche Jagd oder reichen Fischzug zu erhalten, welches ihr ganzer Wunsch ist. Sie opfern dem Teufel das erste Thier, welches sie auf der Jagd erlegt haben, indem sie das Fleisch auf der Stelle fressen, die Haut zu ihrem Gebrauche behalten, und die Knochen, als des Teufels Antheil, auf ein Gerüst aussetzen. Man muß gestehen, daß sie nicht dumm sind, und den Teufel bewirthen, wie er es verdienet. Ist die Jagd glücklich, so statten sie bey der Rückkunft in ihre Jurten ihrem Götzen Dank ab, liebkosen ihn, und geben ihm von dem Blute der erbeuteten Thiere zu kosten. Ist aber die Jagd nicht glücklich ausgefallen, so muß er dafür büßen, und sich mit Unwillen aus einem Winkel der Jurte in den anderen werfen lassen. Bisweilen läßt man ihn eine lange Zeit ohne die

---

[4] Der Inhalt dieser „Beschwörung" soll mit den Worten übereinstimme, die auch sonst beim Beräuchern der *siŋkən* ~ *bajanaj* ~ *barylax* ~ *əhəken* genannten Götzen mit Butter und Fett gesprochen werden. Die Jagdtiere werden aufgefordert, die Jäger besuchen zu kommen, da es nur bei ihnen wohlriechende Butter und aromatisches Fett gebe. Sie sollen mit Eltern und Kindern herbeikommen und auch die übrigen Verwandten nicht vergessen, die Freunde einladen usw. Solche Reden, die auf die verschiedensten Tiere bezogen, weltweit verbreitet sind, werden häufig auch dem erlegten Bären gesagt. Eine der erwähnten sehr ähnliche, die kwakiutlische Bärenjäger hersagen, s. bei Boas 1930, S. 191 f.

[5a] Leider konnte das Original (1752, II, S. 214) erst nachträglich eingesehen werden. Die zitierte Rückübersetzung aus dem Französischen weicht – bis auf einige unwesentliche Verkürzungen – inhaltsmäßig nicht vom Originaltext ab.

geringste Verehrung, und sind sie sehr auf ihn erzürnt, so wird er ins Wasser getragen und ersäuft."[5b] Ähnliches berichtet Georgi (1775, S. 248) von den transbaikalischen Ewenken: „Ischaritschi auch Tschantschie heissen selbstgebrachte Jagtopfer. Von allen erlegten Thieren hängt der Jäger die Schädel unter Neigungen gegen die Sonne und Stoßgebethen auf Bäume. Wenn sie auf der Jagt oder Fischerey glücklich gewesen, zünden sie zu einem Danckopfer bey den Göttern des Abends ein Feuer an, und giessen unter Verbeugungen und kurzen Danckgebeten gegen die Götter überhaupt (weil sie die einzelen Verrichtungen und Nahmen derselben nicht wissen) etwas Blut und Fett ins Feuer, streichen auch allen Götzen Fett und Blut ums Maul, die endlich zum Theil ganz schmierig werden."

Bereits diese frühen Berichte, deren Zuverlässigkeit durch zahlreiche noch zu referierende Beobachtungen bestätigt werden, bringen den komplexen Charakter des Jagdzeremoniells deutlich zum Ausdruck. Der ewenkische Jäger sucht durch eine Vielzahl kultischer *und* magischer Mittel eine erfolgreiche und gefahrlose Jagd zu bewirken, d.h. zu erflehen *und* durch eigene Macht zu erzwingen (vgl. Vajda 1964, S. 272). Die Aussage der ewenkischen Belege stimmt also damit überein, was Edsman (1958, S. 93) vom Eskimo-Material ausgehend festgestellt hat, daß nämlich der Jäger „immer mit verschiedenen Mitteln auf einmal arbeiten muß, um einen glücklichen Ausgang der Jagd zu bewirken. Er soll sich mit Opfer und Gebet an die Herrin der Tiere, an die mächtigen Vorfahren oder an das Tier selbst wenden. Aber er muß gleichzeitig auch mit sich selbst als geschicktem Jäger und mit seinen magischen Künsten rechnen. Auch Spezialisten, Schamanen, kommen sowohl für das eine wie für das andere Verfahren in Frage. Wenn die Forschung eine einzige dieser Komponenten herausgreift oder eine chronologische Schichtung derselben unternimmt, läuft sie Gefahr, der vorliegenden Wirklichkeit Gewalt anzutun oder sie zu vereinfachen."

Von den mit der Jagd zusammenhängenden religiösen Vorstellungen hat die vergleichende Forschung den „Wildgeistern", „Jagdgeistern" oder „Tierherren" (bzw. dem „Herren der Tiere") die größte Aufmerksamkeit geschenkt; in den Diskussionen um die

[5b] Vasilevič (1930, S. 60) berichtet von der *barälak* genannten Idolfigur der Olekma-Vitim-Ewenken, daß diese vor dem Jagdgang und nach Erlegung eines Tieres gefüttert wird, indem man ihr den Kopf mit Fett einschmiert. Auch wirft man diese Figur vor der Jagd in die Luft (vgl. auch unten!); fällt sie mit dem Gesicht nach oben, bedeutet das einen Jagderfolg und sie wird „gefüttert", fällt sie mit dem Gesicht nach unten, was Mißerfolg bedeutet, so schlägt man sie.

wichtigsten Merkmale und Funktion sowie um die historische Stellung dieser Wesen ist das sibirische – namentlich das tungusische – Material vielfach herangezogen worden. Eine Überprüfung der ewenkischen Belege läßt aber nicht nur grobe Irrtümer in der Verwendung des ohnehin lückenhaften Materials feststellen,[6] sondern deckt auch die Fragwürdigkeit mancher Begriffe auf, die in der Forschung zwar ständig verwendet werden, im Denken der Ewenken selbst aber anscheinend keinen wichtigen Platz einnehmen. So findet die von Paulson künstlich getroffene Unterscheidung von einzelnen „Artgeistern" und für alle Tiere zuständigen „Wildgottheiten" keine Stütze in den tatsächlich belegten religiösen Vorstellungen.[7] In vielen Fällen ist nicht einmal eine scharfe Trennung des Begriffs des (nicht personifizierten) 'Jagdglücks' von dem des Tierherrn oder auch vom Himmelsgott möglich. So richten die Jäger bei den Rentierewenken der Mandschurei Gebete um Beute an einen "master of the animals, especially Cervus Elaphus, and master of all rivers, mountains, etc.", der *Mahun, Mayun* oder *Mahin* genannt wird (Širokogorov 1935 b, S. 127). Derselbe Name dient jedoch in der Form *Main (Majïn)* bei den weit entfernt wohnenden Jenissej-Ewenken (aber auch bei den Negidalen!) als Bezeichnung des Himmelsgottes, während *mahin* und ähnlich bei mehreren Ewenkengruppen einfach 'Jagdglück' (stellenweise freilich auch das Gegenteil!) bedeutet (Širokogorov, l.c. u. verschie-

[6] So schreibt z.B. Paulson (1961, S. 80): „Die tuturskischen Tungusen im Kačugski Rayon kennen einen 'Herrn (*odžen*) der Taiga' sowie einen besonderen 'Herrn der Jagd' (*Jaku*)." Als Quelle führt Paulson, der die Tutura-Ewenken aus unverständlichen Gründen zu den gut 2000 km entfernt wohnenden Lamuten rechnet, das 1926 erschienene Wörterbuch von Titov an. Titov (1926, S. 112) erwähnt aber *oǯən* 'Herr', u.a. 'Herr der Taiga', von den zu den Nord-Baikal-Ewenken gehörenden Kindigir; von den Tutura-Ewenken ist bei ihm (S. 5) nur *ajku* (nicht *Jaku*!) 'Geist des Ortes, wo gejagt wird, wo man sich aufhält', verzeichnet. Dieser *ajku* ist also einer jener 'Ortsgeister', die von den Wildgeistern oft kaum zu trennen sind (Nikolaev 1964, S. 169 f.); Petri (1930, S. 78) erwähnt von den Tutura-Ewenken einen Waldgeist, ohne dessen Namen anzugeben, so daß nicht klar ist, ob es sich dabei um *ajku* handelt. Die Falschschreibung *Jaku* (statt *ajku*) geht – ebenso wie die völlig unbegründete Zusammenstellung des cisbaikalischen *ajku* mit dem transbaikalischen *oǯən* – auf Anisimov (1958, S. 16) zurück; merkwürdigerweise hat dann Vasilevič – obwohl sie in ihrem Aufsatz von 1930 (S. 57, Anm. 2; nach dieser Sekundärquelle zitiert offensichtlich Anisimov) und dem 1958 erschienenen Wörterbuch (S. 20) die von Titov stammende richtige Form verwendet hat – später nicht ihre eigenen Werke, sondern Anisimovs Arbeit als Quelle benutzt und in ihrem Ewenken-Buch (1969, S. 231) die irrtümliche Form *Jaku*, dazu noch mit dem falschen Herkunftsort Viljuj (statt Tutura) angegeben. Letzterer Fehler ist wohl dadurch entstanden, daß Vasilevič den Hinweis von Anisimov auf Titovs Wörterbuch mit dem gleich danach folgenden Literaturnachweis: Maack, *Viljujskij okrug* . . . verwechselt hat.

dene Wörterbuchangaben). Man könnte diese Unschärfe der Bedeutungen als einen sekundären Zustand auffassen und entweder 'Glück' oder – im Gegenteil – 'Gott', 'Jagdgott' o.ä. als ursprünglich ausschließlichen Sinn des Wortes annehmen. Die erste Auffassung vertrat z.B. Širokogorov (1935 b, S. 89): seiner Meinung nach habe das Wort *main* etc. ursprünglich nur 'Jagdglück' bedeutet, und die Bedeutungen 'Gott' oder (Tier-) 'Herr' seien erst unter dem Einfluß der christlichen Mission entstanden. Diese Spekulation kann jedoch durch keine Indizien erhärtet werden. Für die These von einem in umgekehrter Richtung erfolgten Bedeutungswandel könnte man auf den anthropomorphen, mit individuellen Zügen ausgestatteten und mit Opfern bedachten Waldgeist (*Bainača* oder *Bajan am'i,* 'reicher Vater') der mandschurischen Ewenken hinweisen, von dem ausdrücklich berichtet wird, daß er als Geber des Jagdglücks (*mahin*) gilt, was eventuell dahingehend gedeutet werden könnte, daß die Vorstellung vom 'Glück' die Idee eines persönlichen Glückspenders voraussetzt. Die Chingan-Ewenken schildern ihn als einen riesigen Greis mit fahler Haut, langem grauem Bart, der die Brust bedeckt, und enorm langen Augenwimpern. Er reitet auf einem Hund mit sehr langen Beinen. Bei den Birarčen reitet er stattdessen auf einem Tiger. Gewöhnlich bildet man ihn an entlegenen Orten ab, in der Taiga an der Stelle einer erfolgreichen Jagd, oder auf den Pässen hoher Bergrücken. An einem Baume, von dem die Rinde abgelöst und, um eine glatte Fläche zu erhalten, etwas Holz abgehauen worden ist, werden mit dem Messer Augen, Nase, Mund und Bart eingeschnitten.[8] Diesem „Geist

[7] Derartige Verallgemeinerungen haben gelegentlich zu recht willkürlichen Interpretationen geführt. W. Schmidt (1926/55, X, S. 545 f.), der den Wildgeist für eine sekundäre „Abspaltung" des Höchsten Wesens hielt, erblickte z.B. im *Dayačān* der transbaikalischen Ewenken einen Wildgeist, obwohl das ihm als Quelle dienende Werk von Širokogorov (1935 b, S. 52) *dayačan* als 'a generic term for all masters' definiert hatte. Paulson (1961, S. 83 ff.) polemisiert gegen die von Schmidt vorgeschlagene Deutung, mißbraucht aber die gleiche Quelle ebenfalls, nur im entgegengesetzten Sinn, wenn er schreibt: „Die Rentiertungusen der Mandschurei haben sich . . . an die *magun* . . . -Geister [!] gewandt, welche als 'Herren' [!] der Tiere (besonders der Rentiere [!] . . . betrachtet worden sind . . . Die große Jagdgottheit . . . hat sich wohl auf Kosten dieser kleineren kollektiven Schutzwesen durchgesetzt und deren Funktionen stellenweise angeeignet." Nach Širokogorov (1935 b, S. 127) wird aber "this spirit" [!] von den mandschurischen Rentierewenken als "master [!] of the animals, especially Cervus Elaphus [!]" angesehen; Širokogorov spricht also nicht – wenigstens nicht „im erwähnten Zusammenhang" – „von *dagačan* (Artgeister der Tiere) . . . in der Mehrzahl".

[8] Vgl. Ivanov 1954, S. 198, Abb. 75 b, wo eine Tuschzeichnung der Birarčen (Birar-Ewenken) auf einem Stück Tuch wiedergegeben ist, die das in einen Baum eingehauene Bild des *Bajan ami* zeigt.

der Taiga werden Opfer gebracht, die entweder in einem soeben getöteten Tier[9] oder auch aus Reis, Hirse (buda) und anderen Graupen bestehen, wenn es solche bei der jeweils in Frage kommenden Völkerschaft gibt." (Širokogorov 1935 a, S. 51; 1935 b, S. 126 ff.). Mit dieser Jagdgottheit vergleichbar ist der *Urotko* (*Urətkə*) genannte Waldgeist der Kirensk- (Nepa-) Ewenken: er hat keine Reittiere, sondern läuft auf Schneeschuhen, die keine Spur hinterlassen, um Eichhörnchen zu jagen. Er scheint also eher ein mit dämonischen Zügen ausgestatteter Ortsgeist als ein Herr der Tiere zu sein. Man opfert ihm auf dem Wege zu den wildreichen Bergrücken auf einem auf Baumstämmen errichteten Altar ein domestiziertes Rentier.[10]

Der Begriff *mahin* ist nicht der einzige, dessen Bedeutung zwischen 'Jagdglück' und 'Jagdglückspender' schwankt. Das weitverbreitete Wort *šiŋkān* (Sym), *siŋkān* (Stein. Tung., Nepa, Tungir, Zeja, Aldan, Učur, Ajan, Sachalin), *hiŋkān* (Erbog., Viljuj) bedeutet meistens „Jagdglück", aber in manchen Gegenden auch den Herrn der Tiere sowie die in dessen Ritus verwendeten Holzfiguren. Nach Vasilevič heißt der Wildgeist auch *əhəkān* (Erbog., Urmi), das Jagdamulett *bəllə* (Erbog.) oder *barälak* (Tungir [Vitim-Olekma], Učur < jak. *barïalāx*, Wildgeist).[11]

Vom Wildgeist *əhəkān* der Jenissej-Ewenken (d.h. wohl Erbogočen-Ewenken) berichtet Vasilevič (1930, S. 57 ff.), daß er nach einigen Angaben zwischen dem Wurzelwerk eines Strauches, nach anderen „auf der dritten Wolke, auf der Oberen Erde" wohnt. *əhəkān* sendet dem Jäger einen Hilfsgeist, der in den aufgrund eines Traumes oder

[9] Širokogorov 1935 b, S. 200, sagt über derartige Opfer: „amongst the Manchus, Tungus of Manchuria and Mankova Tungus WILD ANIMALS and especially the roe-deer, are used for spirits of the taiga, and as a substitute for other animals; the BEAR is used only amongst the Birarčen for a special sèvèn . . ." – „In certain cases some parts [des Opfertieres] are considered especially preferred by the spirits, as a mark of sacrifice, as for instance, vertebrae or sacrificed animals fixed to a post erected on the spot; skulls of sheep, bears or horses mounted on a special platform; antlers of reindeer and of roe-deer; lower jaws of sheep and of other animals."

[10] V. I. Sičogir (Salatkin): Ėvenki. „Tajga i Tundra", I, 1928, S. 46, zit. nach Findeisen 1970, S. 153 f.; vgl. Vasilevič 1930, S. 57, Anm. 2; Religioznye verovanija narodov SSSR, Bd. I, Mo.-Len. 1931, S. 112.

[11] Anisimov 1958, S. 15; Vasilevič 1930, S. 57 ff.; Dies. 1957, S. 166; Dies. 1969, S. 229. – Nikolaev 1964, S. 164, sagt von den Ewenken Jakutiens, daß die Gruppen, die ihre eigenständige Kultur bewahrt haben, den Wildgeist *siŋkən* nennen, während diejenigen Gruppen, die jakutischem Einfluß unterworfen waren, ihn *bajanaj*, *barylax* oder *əhəkən* nennen. Bei den Gruppen, die diese Gottheit *əhəkən* nennen, trägt der Bär einen „analogen Namen". Nach derselben Autorin (S. 166) nennen die Lamuten die erwähnten Amulette *tigyk*, die Ewenken entweder *huŋkən* oder *iktə*. Für die Negidalen vgl. Cincius 1971, S. 175 ff.

auf Geheiß des Schamanen hergestellten *bəllāj* eingeht. Dieses ist eine kleine hölzerne Menschenfigur, die zwar Füße, aber keine Arme hat. Auf dem runden Kopfteil werden in roher Form Gesichtszüge angebracht und als Augen Perlen eingesetzt. Als Bekleidung erhält das Figürchen ein Gewand aus dem Ohr eines Bären und ein Käppchen aus dem Herzbeutel eines Elchs oder anderen Huftiers mit darangelassenen Fettstückchen. Auf der Rückseite oder am Gürtel des *bəllāj* werden Unterkiefer von Elchen und abgeschnittene Fuchs- und Zobelschnäuzchen befestigt. Nach jedem Jagderfolg erhöht sich die Zahl der am *bəllāj* befestigten Unterkiefer, so daß schließlich das an dem Figürchen angebrachte Bündel größer ist als es selbst. Für das *bəllāj*-Idol gibt es ein besonderes Transporttier, ein Rentier, das von niemandem geritten, gesattelt oder geschlagen werden darf, wenn der Betreffende nicht Gefahr laufen will, zu erkranken. Bevor der Jäger auf Jagd geht, füttert er das Figürchen. Er reißt ein Fettstückchen von der Kopfbedeckung des *bəllāj* ab, wirft es ins Feuer und bittet um allerlei Tiere, wobei er als Belohnung ein neues Käppchen verspricht. Der Jäger selbst antwortet mit verstellter Stimme für den *bəllāj* (bzw. den Geist), daß dieser seinen Kindern nun allerlei Tiere senden werde; dann beräuchert der Jäger die Figur mit Fett, worauf er feststellt, daß dieselbe (von der reichlichen Mahlzeit) schwerer geworden ist. Nach dem Essen möchte *bəllāj* auch tanzen, weshalb ihn der Jäger auf der Erde hin und her schiebt. Danach begibt sich der Jäger auf die Jagd. Zuweilen wirft man den *bəllāj* nach dem Füttern auf einen ausgelegten Teppich. Fällt er mit der Gesichtsseite nach oben, dann bedeutet das erfolgreiche Jagd, fällt er mit dem Gesicht nach unten, dann wird die Jagd mißlingen.

Dem ersten auf der Jagd erlegten Elch oder Ren wird der Kopf am Nacken abgetrennt, wobei die Kehle nicht durchschnitten wird. Stattdessen öffnet man den Brustkorb und holt die Luftröhre zusammen mit der Lunge und dem Herzen heraus. Der Kopf (wahrscheinlich zusammenhängend mit diesen inneren Organen) wird in die Jurte gebracht und auf eine neue Matte gelegt. Unter den Kopf wird der *bəllāj* gelegt und alles (vorübergehend?) mit einem zweiten Teppich zugedeckt. Die alte Kappe des *bəllāj* wird abgenommen, ins Feuer geworfen oder auf ein Gerüst gelegt. An ihrer Stelle wird der Herzbeutel des zuletzt getöteten Tieres genommen, mit Fett beräuchert und dem *bəllāj* aufgesetzt. Schließlich wird die Figur erneut gefüttert und um weiteres Jagdglück angegangen.

Ähnlicher Art sind die mit der *barälak* genannten Idolfigur ausgeführten Praktiken bei den Vitim-Olekma-Ewenken (Vasilevič 1930, S.

57–59). Von den Erbogočen-Ewenken hat Itter (1929, S. 45) das Füttern des den Wildgeist darstellenden anthropomorphen Figürchens mit Fett vor einer Bärenjagd beschrieben.

Bei den Ilimpija- und Erbogočen-Ewenken(?) wird im Herbst vor Beginn der Jagdsaison auf Bitten eines Jägers vom Schamanen ein *hiŋkələ̄vūn* genannter Reinigungsritus ausgeführt. Auf Geheiß des Schamanen fertigt der Jäger eine *hičupkə̄n* genannte, bis zu 2 m hohe hölzerne Menschenfigur mit gespreizten Beinen. Am oberen Ende erhält die Figur ein Gesicht, etwas darunter wird ein Querbalken eingesteckt, der die Arme darstellen soll. Zu beiden Seiten des *hičupkə̄n* werden je 7 Lärchen aufgestellt. Vor Beginn des Ritus wird ein (zahmes) Rentier getötet, enthäutet und das Fell mit den Haaren am Hals (als Sitz der Seele des Opfertiers)[12] der Figur über die Arme gelegt. Mit dem Blut des Rentiers wird die Figur beschmiert. Zwischen den gespreizten Beinen derselben kriechen alle Jäger hindurch, wobei sie das Jagdgerät und die Skier hinter sich herziehen.[13] Während des Hindurchkriechens der Jäger hält der Schamane oder der Initiator des Ritus ein Räucherschälchen mit glühenden Kohlen in den Händen, auf das er Fettstückchen des Opferrens wirft, um so die Figur und die Hindurchkriechenden zu beräuchern. Danach werden die Beine der Figur zusammengeschoben und der Zwischenraum mit Tannenzweigen verstopft, damit Hunde nicht darankommen und hindurchkriechen können.[14] Im zweiten Teil des Ritus unternimmt der Schamane unter Schlagen der Trommel eine Seelenreise zu *hiŋkə̄n*. Ist der Schamane beim Wildgeist eingetroffen, bittet er ihn um Jagdbeute. Auf die Frage des Wildgeistes, ob die Menschen, für die um Zusendung von Tieren gebeten wird, reich seien, antwortet der Schamane: „Nein, es sind Waisen, Arme sind es, die dich baten." Auf weitere Fragen des Wildgeistes antwortet der Schamane: „Ihre Frauen schimpfen nicht, ihre Hunde beißen nicht, ihre Renböcke stoßen nicht, ihre Gefäße klirren nicht." (Vor dem Ritus müssen alle Hunde weit entfernt festgebunden werden, damit sie nicht bellen, alle Gefäße beseitigt werden, damit sie nicht klirren, und den

[12] Vgl. Suslov 1931, S. 94; Nikolaev 1964, S. 166.

[13] Obwohl auch Frauen die Jagd ausüben, dürfen sie an diesem Reinigungsritus nicht teilnehmen. Jagdgerät, über welches eine Frau hinweggeschritten ist, wird stets sogleich beräuchert. Vgl. dazu Holmberg 1925, S. 17 f.; Zelenin 1929, S. 27 ff.

[14] Harva 1938, S. 542, meint wohl denselben Ritus. Er ist auch den Dolganen und Jakuten bekannt, bei denen die Figur *čičipkān* oder ähnlich heißt. Vgl. V. N. Vasil'ev (ŽSt 1909, S. 278); Gurvič 1948, S. 78 ff.; Ivanov 1970, S. 173. Zu vergleichen wäre damit auch ein von Findeisen (1957, S. 135 ff.; 1934, S. 108 ff.) und Krejnovič (1969 a, S. 236–242) etwas voneinander abweichend beschriebener Ritus der Keten.

Kindern wird untersagt, zu weinen). Daraufhin verspricht *hiŋkən*, Wild zu senden. Nach Beendigung des Gesprächs dringt der Wildgeist in den Schamanen ein und dieser fällt hin, wird aber an Riemen, die an ihm festgebunden sind, von zwei Männern aufgefangen. Er reißt sich los und wird auf einen Teppich gesetzt. Nun ist im Schamanen der Wildgeist anwesend. Er wird beräuchert, man gibt ihm Blut zu trinken und die Anwesenden bitten ihn um Jagdbeute, die er auch zu senden verspricht (Vasilevič 1930, S. 58 f.).

Einen ganz anderen Charakter hat der *siŋkələləvūn*-Ritus bei den östlichen Ewenken (Vasilevič 1957, S. 164). Hier wird dieser Ritus veranstaltet, wenn der Jäger andauernd keinen Jagderfolg hatte. Mancherorts finden sich mehrere Jäger zur Ausführung des Zeremoniells zusammen und stellenweise nimmt auch der Schamane daran teil. Nach einigen Angaben fertigt der Jäger einen Miniaturbogen und eine kleine Elch- oder Renfigur an, geht damit an einen entlegenen Ort und stellt die Figur auf die Erde (in anderen Gegenden auf ein kleines Tischchen), geht einen Pfeilschuß weit zurück und schießt dann auf das Bild. Wenn es vom Pfeil getroffen herabstürzt, bedeutet es, daß der Jäger mit Jagderfolg rechenen kann, wenn er fehlt, dauert der Mißerfolg auf der Jagd weiterhin an. Mit der herabgestürzten Figur verfährt er wie mit einem wirklichen Tier: er imitiert das Enthäuten und Zerstückeln des Tieres, legt die „Fleischteile" auf ein Gerüst und nimmt auch eines davon mit nach Hause.[15]

Alle geschilderten Praktiken scheinen in dem *šiŋkəlavun*-Ritus der Bajkit-Ewenken (Steinige Tunguska), den Anisimov (1958, S. 29 ff.) beschrieben hat, zusammengefaßt zu sein (falls das beschriebene Verlaufsschema nicht nur dem Rekonstruktionsdrang des Forschers zu

[15] Bei den Nganasanen (A. A. Popov, Tavgijcy, Mo.-Len. 1936, S. 76 f.; mir steht z.Zt. nur ein nicht ganz vollständiges Übersetzungsmanuskript von Findeisen zur Verfügung) wird während des jährlichen „Festes des reinen Zeltes" ein in mancher Hinsicht ähnlicher Ritus zur Förderung der Jagd auf Wildrentiere vom Schamanen ausgeführt. Das Fell eines auf die Voraussage des Schamanen erlegten Rentiers wird auf eine von zwei Männern gehaltene Stange gehängt und der Schamane schießt mit verbundenen Augen Pfeile darauf ab. Trifft er, so wird es im kommenden Jahr viele Rentiere geben, fehlt er, so wird das Jagdergebnis schlecht ausfallen. Das stimmt sehr gut mit analogen Bräuchen beim Bärenzeremoniell überein, von denen noch zu sprechen sein wird. Vielleicht gehört hierher auch ein von Kimonko (1952, S. 26 ff.) beschriebener Ritus der Udihe, der allerdings nach Erlegung eines Elchs ausgeführt wird. Dabei ist u.a. von einem „Abbild des Wildes" die Rede, das mit Elchblut bestrichen wird. Auf das dabei ausgeführte „Kopfopfer" habe ich schon vorher hingewiesen. Letzteres erwähnt auch Šimkevič (1896, S. 49, danach wahrscheinlich Lopatin 1922, S. 228) von den Golden, wo Blut, Herz und Kopf des getöteten Wildes einem burchan dargebracht werden.

verdanken ist, der das nicht mehr praktizierte Zeremoniell nur nach den Erzählungen zweier alter Männer schildert). Hier findet der Ritus unter Teilnahme der gesamten Sippe am heiligen Felsen *buyadi,* dem Sippenheiligtum, statt (die Terminologie nach Anisimov). Am ersten Tag des Zeremoniells begibt sich der Schamane zu dem Felsen, um die Göttin *dunnə mušun,* die Herrin der Erde, aufzusuchen und sie um Hilfe für die Jagd der Sippenmitglieder anzuflehen. Diese verweist den Schamanen – d.h. dessen ausgesandte Seele – an *buyadi mušun* (Anisimov: „Herrin der Berge" oder „Herrin der Welt"), die neben einer Tierherde angetroffen wird. Sie zeigt sich ihm in der Gestalt einer riesigen Elchkuh oder eines Wildrenweibches. Mit Erlaubnis dieser Gottheit fängt der Schamane Tiere aus der Herde ein, wobei ihm seine Trommel als Lasso dient. Die auf diese Weise eingefangenen Tiere bringt der Schamane in das Jagdrevier seiner Sippe, wonach er in das Schamanenzelt zurückkehrt. Die Jäger meinen jedoch, daß die Zahl der vom Schamanen verschafften Tiere für die Jagd nicht ausreichend wäre und bitten ihn, noch einmal *buyadi mušun* aufzusuchen, um ihr die erforderliche Anzahl Tiere zu entwenden. Zu diesem Zwecke begibt sich der Schamane zu der Göttin und bietet ihr seine Dienste an: in ihrem Lederhemd nach Läusen zu suchen. Beim Ausziehen ihres Hemdes kommt der unter der Achselhöhle der Göttin verborgene Lederbeutel zum Vorschein, in dem Härchen von sämtlichen Taigatieren aufbewahrt sind. Daraus entwendet der Schamane unbemerkt die für die Jagd der Sippenangehörigen erforderliche Anzahl Tiere, d.h. Härchen. Vom Schamanen in der Taiga ausgestreut, verwandeln sich die Härchen in wirkliche Tiere. Am nächsten Tag gehen die Jäger hinaus in die Taiga auf der Suche nach den *šiŋkən*, den Jagdglück verleihenden Gegenständen.

Der zweite Teil der Zeremonie beginnt mit einem Jagdtanz. Die Teilnehmer (Anisimov: die Sippenangehörigen) ziehen ein besonderes Jagdkostüm an, dessen wesentlichster Teil aus einer Kopfbedekkung besteht, die aus dem vom Kopf eines getöteten Tieres abgezogenen Fell genäht worden ist. Die Jäger stellen sich in diesen Kappen im Kreise auf und führen den Tanz *šiŋkələ* („nach Jagderfolg gehen") aus. Der Tanz stellt eine ausdruckreiche Pantomime dar, durch welche die charakteristischen Gewohnheiten des Wildes dargestellt werden. Während des Tanzes werden improvisierte Lieder vorgetragen, die sich an die Tiere richten. Alte und besonders erfahrene Jäger singen vor und führen den Tanz an. Der beste Tänzer stellt das Leittier des Rudels dar, dem die Herde (die als Tiere verkleideten übrigen Jäger) nachfolgt.

Nach dem Tanz holen die Jäger aus der Taiga Sandweiden und junge Lärchenbäumchen. Aus den Sandweiden stellen sie eine Art Gestrüpp her, wie es auf vom Waldbrand verheerten Stellen, die von Elchen und Wildrenen gerne aufgesucht werden, zu finden ist. Die in bestimmter Anordnung aufgestellten Lärchenbäumchen stellen die Taiga dar. Danach fertigt man aus Holz und Birkenrinde Figuren von Tieren und Vögeln. Die Figuren werden der Lebensweise der dargestellten Tiere entsprechend aufgestellt: unter das Weidengestrüpp werden ganze Herden von Elchen und wilden Rentieren gesetzt, in die Lärchentaiga andere Tiere und Vögel. Erneut beginnt die Tanzpantomime. Neben die hölzernen Elchkühe werden Figürchen von Kälbern hingestellt und auch die anderen Tiere werden reichlich mit „Nachwuchs" versehen. Es folgt nun eine Jagd auf diese Tiere. Die Jäger begeben sich in die „Taiga" und machen sich eifrig auf Spurensuche. Der Anführer der Jagdschar gibt bald das Zeichen, daß Spuren entdeckt worden seien, andere erzählen, daß sie Freßplätze des Wildes aufgespürt hätten und auch die Herde selbst von ihnen gesehen worden sei. Vorsichtig schleicht man sich an die Herde heran und eröffnet ein Schießen mit Pfeil und Bogen auf die Holzfiguren. Zum Schluß werden einige Opferrentiere geschlachtet, deren Häute auf lange Stangen als Opfer für *əkšəri,* den Himmelsgott (Anisimov: „Herr der gesamten Taiga"), aufgehängt werden, während das Fleisch von den Teilnehmern des Zeremoniells verzehrt wird.

Für den darauffolgenden Teil der Zeremonie wird auf Geheiß des Schamanen ein Lärchenbäumchen gefällt, dessen oberer Teil abgeschlagen wird und ein menschliches Gesicht in groben Zügen erhält, während der untere Teil in der Art von Beinen aufgespalten wird. Querdurch wird ein Stöckchen befestigt, das die Arme darstellen soll. Die vollständig ausgerüsteten Jäger kriechen durch den unteren aufgespaltenen Teil des Idols hindurch, um sich und ihr Gerät auf diese Weise von bösen Geistern zu reinigen. Ist der letzte Jäger durch den Spalt hindurchgekrochen, wird der aufgespaltene untere Teil des Idols sogleich zusammengedrückt und mit den dünnen, weichen Wurzelen eines Baumes zusammengebunden. Dadurch sind die Jäger von den bösen Geistern gereinigt und vor ihren Nachstellungen geschützt. Stoßen die Geister, die den Spuren der Jäger folgen, auf die zusammengepreßten, fest zusammengefügten Beine des Idols, können sie nicht hindurchkommen und sind genötigt, von weiterer Verfolgung Abstand zu nehmen. Damit aber das Idol nicht auf den Gedanken kommt, die Beine zu spreizen und die bösen Geister hindurchzulassen, werden auf den Querstock (die Arme) der Fi-

gur Fellchen von Pelztieren (gewöhnlich Eichhörnchen) als Opfergaben gehängt.

IV. Die Schätzung des Bären

1. Die telepathischen Fähigkeiten des Bären

Bei den Ewenken darf man bei einer unerwarteten Begegnung mit einem Bären während des Sommers nicht sagen: „Ich fürchte mich nicht!" (oder ihn gar beschimpfen), denn dann wird er es hören, (herbeikommen) und den Betreffenden anfallen.[1] Vielmehr sagt man: „Gehe weiter!" Oder: „Schaue nicht auf mich, gehe fort!" Dann wird sich der Bär davonmachen. Am sichersten ist es, beim Durchwandern der Taiga die Pfote eines Maulwurfs in den Händen zu halten, denn dann wird man erst gar keinem Bären begegnen (Romanova-Myreeva, 1971, S. 315, Nr. 32).[2] Überhaupt darf man

---

[1] Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 159. – Das in Klammern Gesetzte stammt aus den wahrscheinlich diesen Angaben zugrunde liegenden Originalaufzeichnungen von Vasilevič (bei Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 15 u. 26), in denen übrigens nicht davon die Rede ist, daß sich das Gesagte auf eine unerwartete Begegnung mit dem Bären bezieht.

[2] Bei den Keten hüpft und gestikuliert der Jäger, der die Bewohner des Lagers über das von ihm entdeckte Bärenlager benachrichtigt, und ruft dabei *uja*! „Maulwurf" (vgl. die Rabenkomödie der Ewenken!) Derselbe Ruf wird beim Verschlucken der Bärenaugen ausgestoßen. Da der Bär den Maulwurf fürchtet, worüber es eine Erzählung gibt, will sich der Jäger auf diese Weise dem Bären gegenüber als Maulwurf ausgeben, damit er ihn fürchte (Alekseenko 1962, S. 63; 1967. S. 176, Anm. 23; Krejnovič 1969, S. 49). Ganz anderer Art sind die Beziehungen zwischen Maulwurf und Bär bei den Wogulen. In deren Bärenliedern sagt der Bär von sich, daß er „in der vorzüglichen Gestalt der 'deutschen Maus'" (*ńēmis lēŋkər*, d.h. des Maulwurfs) zu seinem himmlischen Vater zurückkehre (Munkácsi 1892/1921, III, S. 148, 250, 478). Da aber in einer von Kannisto aufgezeichneten Version (1951/63, IV S. 372 ff.) von dem Immergrößerwerden der von den Menschen fortgehenden Bärenseele die Rede ist (zuerst ist sie so groß wie eine Maus, in der nächsten Nacht wie ein Hermelin, in der dritten Nacht wie ein Vielfraß, bis sie schließlich in die „heilige Gestalt des Bärenweibchens" gekommen ist), so wird hier vielleicht nur die Kleinheit der Bärenseele im Moment des Abschieds von den Menschen angedeutet. Bemerkenswert ist jedoch, daß man auch dem Mammut, das für ein unterirdisches, d.h. mit dem Malwurf vergleichbares Tier gehalten wird, eine besondere Beziehung zum Bären zuschreibt. Nach Senkevič–Gudkova (1949, S. 158 m. Abb.) legen die Kazym–Ostjaken eine aus Teig geformte Mammutfigur vor die Schnauze des aufgebahrten Bären. In die Gestalt eines Mammuts soll sich die Bärenseele denn auch verwandeln. Da auch Ren-,

über den Bären nicht laut oder unehrerbietig sprechen, denn in einem solchen Falle wird er böse. Auch heißt es, daß er Leute, die prahlen, bestraft (Tugolukov 1962, S. 94). Gegenüber Kindern soll man die Drohung vermeiden: „Der Bär wird dich fressen", denn wenn der Bär das hört, wird er das Angedrohte an dem Frevler vollstrecken (Vasilevič 1971, S. 159). Die Negidalen schreiben ihm ebenfalls die Fähigkeit zu, zu hören, was die Menschen über ihn sprechen. Wenn jemand etwas Schlechtes über den Bären sagt, ihn auslacht oder droht, ihn zu töten, dann wird er es erfahren und den Schuldigen aus Rache zerreißen (Cincius 1971, S. 191).

Dem entspricht, was von zahlreichen anderen nordeurasischen Völkern über die hellseherischen Fähigkeiten des Bären berichtet wird. Diese sollen namentlich dann wirksam werden, wenn die Menschen zur Jagd auf ihn rüsten. Er braucht nur ein Ohr an die Erde zu halten und schon weiß er alles, denn „die Erde ist das Ohr des Bären" (Schoren, Altaitürken, Sojoten und Teleuten nach Potapov 1928, S. 16; Zelenin 1929, S. 18 f.). Doch soll er im Winter noch besser hören als im Sommer, „wenn die Bäume mit Blättern bedeckt sind" (Keten; Paproth 1962, S. 66), „denn dann ist es in der Taiga stiller, weil weder Mücken noch Bremsen vorhanden sind" (Schoren; Potapov, ibid.) oder er soll überhaupt nur im Traume während des Winterschlafes befähigt sein, „alles, was man über ihn spricht, ganz gleich, wo sich der Sprechende auch befinden mag", zu hören. „Im Sommer kann man nach Belieben über ihn sprechen" (Jakuten; Ionov 1915, S. 052). Die Tschuktschen glauben von einem Bären, der unerwarteterweise aus seiner Höhle hervorstürzt und die Jäger angreift – gewöhnlich sollen die Bären kaum aus ihrem Winterschlafe aufzuscheuchen sein –, daß er aufgrund schamanischer Hellsicht von dem Vorhaben im voraus gewußt habe (Bogoraz, Materialy po izučeniju čukotskogo jazyka i fol'klora, I, St. Petersburg 1900, S. 110). Dem entspricht, daß nach einer lamutischen „sucking paw story" der in seiner Höhle liegende Bär nur seine Tatze unter das Ohr zu halten braucht, um die Reden der außerhalb der Höhle befindlichen Menschen verstehen zu können (Gurvič 1960, S. 78). Gemäß des von seinem himmlischen Vater erteilten Auftrags, über den Eid der Menschen zu wachen und „Frauen mit sündigem Busen, Männer mit sündigem Busen" zu bestrafen, gibt in den wogulischen und ostjakischen

---

Elch-, Birkhuhn- und andere Figuren – „kunstprodukte des wogulischen 'konditors'" – dem Bären zusammen mit gedörrtem Fisch, Birkhuhnfleisch, Schnaps usw. vorgesetzt werden, hat man an Opfergaben „zur Bewirtung" des Bären gedacht (Kannisto 1906, S. 216, Ivanov 1970, S. 50 f.).

Bärenliedern der Bär sogar während des „wurzeligen, halsabschneidenden Schlafes" auf die Einhaltung der in seinem Namen abgelegten Eide acht. Während er sein „auf der einen Seite befindliches Vordertätzchen unter sich ausbreitet und eines seiner „Baumstümpfchen" (Ohren) „siebendämmrigem Schlafe" hingibt, horcht sein anderes „Baumstümpfchen", „soweit der wie ein Skistockreifen sich drehende runde Himmel reicht", „auf den vom Manne geschworenen wahren Eid, horcht auf den vom Weibe geschworenen wahren Eid", blickt sein „Sternchen" (Auge) der einen Seite umher, wittert sein „eines Nasenlöchlein", um auf den einen „beständigen Eid Schwörenden" acht zu haben (nach verschiedenen Versionen: Munkácsi 1892/1921, III, S. 152 f.; Pápay 1934, S. 38; Kannisto 1951/63, IV, S. 151 ff. und öfter).

Diese Allwissenheit des Bären hat nicht nur bei den Ob-Ugriern, sondern auch bei zahlreichen anderen sibirischen Völkern, so bei den Samojeden, Keten, Jakuten, Altaitürken, zu dem sogen. „Bäreneid" geführt, der darin besteht, daß von dem Schwörenden verlangt wird, in ein Bärenfell zu beißen, mit der Axt auf einen Bärenschädel zu schlagen oder wenigstens derartiges anzudrohen, um, falls es sich um einen Meineid handelt, die Rache des beleidigten Tieres, das als Vertreter der himmlischen Gerechtigkeit aufgefaßt wird, herauszufordern. Selbst die russischen Behörden zur Zarenzeit hatten die Wirksamkeit dieses Eides schätzen gelernt und in ihre Dienste zu stellen gewußt, wenn es etwa darum ging, den unterworfenen Eingeborenen einen Treueeid abzutrotzen. Und so mag es sein, daß die heutige weite Verbreitung desselben, die aber doch mehr auf den westsibirischen Bereich eingeschränkt ist, den Russen (vielleicht schon vorher tatarischen oder mongolischen Jassakeintreibern?) zu verdanken ist.[3] Auch die Ewenken gehören zu den auf den Bären schwörenden Völkern, worüber sich bei Harva (1938, S. 410) folgende Nachricht findet: „Um seine Unschuld zu beweisen, beißt der Tunguse in das Fell, die Kralle oder den Zahn eines Bären und spricht dabei zugleich: 'Der Bär soll mich fressen, wenn ich schuldig bin.'" Nach Ryčkov (1917/22, S. 91) legen die Jenissej-Ewenken einen feierlichen Eid bei der Bärentatze ab. Während sie schwören, lassen sie die Pfote im Feuer anbrennen. Einem Eidbrüchigen wird die Hand zusammenschrumpfen. Doch legen diese Ewenken sogar bei den Pfötchen von Eichhörnchen Eide ab (S. 93).

[3] Über den Bäreneid vgl. Charuzin 1898; Munkácsi 1891, Lasch 1908, S. 49 f.; Karjalainen 1921/27, III, S. 174 ff.; Kannisto 1958, S. 323 ff.; Kálmán 1952, S. 133 ff.; Starcev 1928, S. 102 ff.; Lehtisalo 1924, S. 52 f. usw.

2. Die Bären-Terminologie

Da der Bär sehr gut hört und menschliche Rede versteht, darf man bei den Ewenken zur Zeit der Jagd auf ihn und während des Auszugs zur Jagd nicht laut sprechen. Wenn man sich unterhält, spricht man über den Bären leise und nur etwas Gutes und gebraucht immer Umschreibungen; z.B. sagt man anstatt *vam*= „ich tötete" – *bōrsam* oder *kēım* = „ıch überwältigte", anstatt *əxa* = „Auge" – *kiltar* = „Glanz" oder *inŋəktə* = „Faulbeere" oder *ōxîkakta* = „Stern"; statt *nanna* = „Fell" – *sun* oder *arbayas* (< jak.) = „Kaftan [Oberbekleidung]"; statt *ullə* „Fleisch" – *mənē* „Köder"; statt *mēvan* „Herz" – *sələ* „Eisen" usw. (Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 160). Bei den Ilimpija-Ewenken sagt der Jäger, der auf Bärenjagd gehen will: „Ich werde gehen, um Fett zu verschaffen" (Popov 1926, S. 130).

Der Bär selbst hat nach Vasilevič (Levin–Potapov 1956, S. 729) an die 50 umschreibende Benennungen. Titov (1923, S. 92 ff.), Širokogorov (1935 b, S. 80 f.) haben ganze Listen solcher Wörter aufgestellt, die durch den Bestand in den einschlägigen Wörterbüchern und verstreute Angaben in der ethnographischen Literatur sich leicht vermehren ließen. Als gewöhnliche Namen gelten bei den Ewenken nördlichen und südlichen Dialekts *xomōtî*~*omōtî*; *kuti* ist nach Suslov (1927, S. 47), der wirkliche Name des Bären bei den Ewenken der Stein. Tunguska, aber auch eine der Seelen des Bären, die in seinem Kopfe wohnt; letzteres Wort ist wohl dasselbe wie in einigen östl. Dialekten *kutu* „Seele", das seine bedeutungsmäßige Entsprechung im Jakutischen hat;[4] vgl. Giller 1867, S. 297: „Kuti (niedźwiedź) Bogiem klątwy". Ein weiterer ewenkischer Bärenname, *maŋi* (Vasilevič 1958, s.v.), bedeutet an der Stein. Tunguska auch „Ahnengeist", ebenda und andernorts einen Sagenheld; nach Širokogorov 1935 b, S. 80, ist *man'i* „Bär" zuweilen „confounded . . . with *maŋi* which means the mythological class of heroes and perhaps spirits"; vgl. in der Mythologie der Nordbaikal-Ewenken den bärengestaltigen *maŋi*, der den himmlischen Elch verfolgt. Zusätzlich zu der sehr reichhaltigen Terminologie für einen weiblichen, einen männlichen Bären, für die verschiedenen Altersstufen des Tieres, für die einzelnen Arten (wie in der Mandschurei, wo [Širokogorov 1935 b, S. 80] neben dem Tibetbären *vagana*, noch ein kleiner Braunbär *moduje* „the one living on the tree" von einem großen grizzlyähnlichen Braunbären *turni* unterschieden wird) kommt noch eine Vielzahl umschreibender oder

[4] Weiter verbreitet ist ein gleichlautendes, von Titov 1923, S. 85, ebenfalls mit dem Bären zusammengebrachtes Wort (*kutu* ~ *kuti*), das „Glück" bedeutet.

ehrenvoller Benennungen vor, die mehr oder weniger weit verbreitet sind. Häufig werden Lehnwörter verwendet. Suslov (1927, S. 47) erwähnt das Wort *medved'* (Stein. Tunguska), also das russische Wort für Bär („damit soll der Eindruck erweckt werden, bei dem Sprechenden handle es sich nicht um einen Tungusen, sondern um einen Russen"). Die Negidalen (Cincius 1971, S. 174) nennen den Bären u.a. *djadja* (russ. „Onkel"), die Lamuten (Popova 1967, S. 175) *dəduskə* (russ. deduška, „Großvater"). Besonders zahlreich, aber nicht ausschließlich, werden Verwandtschaftsbezeichnungen verwendet. Širokogorov erwähnt von den Birarčen *ama* „Vater" (oder „Großvater") und *on'o* „Mutter" (oder „Großmutter"), Bezeichnungen, denen bei den West-Ewenken der für den Bären wohl am häufigsten verwendete Name *amākā~amîkān* „Großvater, Großväterchen" (nach Suslov „kleiner Vater"; vgl. lam. *amikān* „Väterchen, Beiname des Bären", gewöhnlicher Name *nakat*; negid. *amaxa* „Großvater oder großer Vater", der getötete Bär wird *amaj* „Vater" genannt) entspricht. Bei den östlichen Ewenken ist das jakutische Lehnwort *əxe~əxək~əxəkə* „Großvater, Onkel" (jak. *ähä, äsä, ähäkkä,* ebenfalls als Verwandtschaftsbezeichnung und als Name des Bären) zum gewöhnlichen Namen des Bären geworden. Nach Ryčkov (1917/22, S. 90, 112) existiert bei den Jenissej-Ewenken eine Erzählung, nach der die Ahne der Bären ein „verwildertes" Mädchen gewesen sein soll. Deshalb würden die Ewenken die Bärin *ebikó* [jak. *äbä, äbäkkä*] „Großmütterchen" oder *enîkan* „Mütterchen" und den männlichen Bären *ehiko* „Großväterchen" oder *amîkan* „Väterchen" nennen. Das Bärenfell nennen sie niemals einfach Fell (*irákša*), sondern sie gebrauchen den speziellen Ausdruck *nánmakin,* mit dem die für beide Geschlechter übliche Oberbekleidung bezeichnet wird. Der Bär hatte früher auch ebensolche Nieren wie der Mensch, aber er fiel von einer Felswand, so daß sie zerquetschten und klein wurden. Ansonsten unterscheidet sich der Bär nur dadurch vom Menschen, daß er nicht wie dieser einen Daumen hat und nicht spucken kann. Ob die als Tabuwörter angewendeten Verwandtschaftsbezeichnungen auf den Ahnencharakter des Bären bzw. auf seine menschliche Abkunft anspielen, oder ob solche Benennungen wie „Alter Mann" und „Großvater" einfach Ausdrücke der Ehrerbeitung diesem Tier gegenüber sein sollen (wie Czaplicka 1916, S. 139, meint),[5] ist nicht zu entschei-

[5] Širokogorov 1935 b, S. 81: „The styling of the bear as 'father' etc. is merely a 'polite form'. Yet, the Tungus have no fear to speak or to joke about it"; zuweilen hätten

den. Vielleicht sollen sie beides zum Ausdruck bringen. Die wichtigste, ihnen zukommende Bedeutung liegt aber wohl darin, den Bären irrezuführen: vor Jagdbeginn soll durch Anwendung einer Geheimsprache dem mit übersinnlichen Eigenschaften ausgestatteten Tier verheimlicht werden, daß seine Tötung vorbereitet wird; während des Jagdvorgangs und danach will man es durch eine sinnbildliche Sprache darüber im unklaren lassen, was wirklich geschieht.

3. Das Revier des Bären

Nach Auffassung der Mandschurei-Ewenken besitzt jeder Bär ein besonderes Revier, das er durch Markierungen an Bäumen kennzeichnet. Die in der Umgebung der Höhle an Baumstämmen angebrachten Kratz- und Bißspuren, um die es sich dabei handelt, verraten den ewenkischen Jägern, daß Bären in der Nähe zu finden sind. Die Ansichten der Zoologen von der biologischen Bedeutung dieser Kratz- und Bißspuren gehen auseinander;[6] von den Ewenken der Mandschurei werden sie als eine Art Eigentumszeichen, und zwar als Grenzmarken des vom Bären in Besitz genommenen Territoriums, betrachtet. Man erzählt, daß ein Tiger, der dem Bären das Revier streitig machen will, oberhalb der vom Bären stammenden Markierung am selben Baum ein eigenes Zeichen einkratzen wird. Im nächsten Frühjahr versucht der Bär, wenn er sein Revier behalten will, oberhalb des Tiger-Zeichens eine neue Bißspur am Baum anzubringen. Setzt dann der Tiger sein eigenes Zeichen erneut über dem des Bären, so kommt es im dritten Frühjahr – an einem bestimmten, den Ewenken bekannten Tag in der zweiten Aprilhälfte – zu einem Kampf, der bis zum Tode eines der Gegner ausgetragen wird. Finden die Ewenken einen Baum mit solchen, von Bär und Tiger stammenden Markierungen, so treffen sie zum Zweikampf ein, weil sie dann leicht beide Tiere zugleich erlegen können (Širokogorov 1929, S. 42).

In den Traditionen der sibirischen Völker kommen auch andere

---

die dem Bären beigelegten Namen sogar einen „ironical and even offensive character". Die daraus gezogene Schlußfolgerung, daß der Bär „in the Tungus complex cannot be considered as a 'sacred animal' or 'ancestor animal'", scheint mir aber verfehlt zu sein. Er hätte dabei mehr die von ihm selbst hervorgehobenen, aber nur einseitig rationalistisch interpretierten unterschiedlichen Funktionen dieser Wörter berücksichtigen sollen: „. . . some terms used in the joky stories about the bear are not naturally used when the hunter goes for a serious work such as a dangerous hunting."

[6] Vgl. z.B. Volmar 1940, S. 114 f.; Zetterberg 1951, S. 96 ff.; Dokken 1954, S. 42 f.

Auffassungen über diese Bären-Markierungen vor;[7] in Ostsibirien scheint aber die in dem oben angeführten Beispiel zum Ausdruck kommende Ansicht allgemein zu sein, bei den an Baumstämmen hinterlassenen Kratz- und Bißspuren handle es sich um Grenzmarken des Bärenreviers. In diesen Zusammenhang gehören Erzählungen über tödliche Kämpfe, die durch die provokative Verletzung dieser Markierungen ausgelöst werden. So erwähnt Maack (1887, S. 108, Anm. 4) von den Viljuj-Ewenken, daß, wenn sie derartige Zahnspuren eines Bären an einem Baume entdecken, sie ihr eigenes Zeichen unterhalb derselben anbringen, um dadurch anzuzeigen, daß sie mit dem Bären nicht zusammenzutreffen wünschen; denn es gilt, daß ein Mensch, der seine Markierung oberhalb der Bärenzeichen anbringt, von dem Bären angegriffen wird.

Nach Ansicht der Negidalen entstehen die Bißspuren (*gali, galča*) dadurch, daß der Bär „gerne spielt": er stellt sich mit dem Rücken an einen Baumstamm auf die Hinterpfoten und beißt über die Schulter hinweg in die Rinde. Kommt aber ein anderer Bär vorbei und beißt an einer höher gelegenen Stelle desselben Baumes in die Rinde, so hört das Spiel auf, denn es findet dann zwischen beiden Tieren ein Duell statt. Auch Menschen dürfen die vom Bären stammenden Markierungen nicht verletzen, ja nicht einmal einen Zweig von den mit solchen Zeichen versehenen Bäumen abbrechen. Einmal wollte ein Mann mit einem Bären in Wettstreit treten und machte deshalb unter (?) der Bißspur des Bären mit der Axt eine Kerbe in einen solchen Baum. Der Bär biß ein zweites Mal in den Baum, diesmal aber etwas höher; daraufhin brachte der Mann noch darüber eine neue Kerbe an. Der wütend gewordene Bär biß ein drittes Mal in den Stamm, verblieb aber am Fuße des Baumes, um dem dreisten Menschen aufzulauern. Als dieser tatsächlich erschien, kam es zu einem schrecklichen Zweikampf, bei dem der Mann unterlag und ums Leben kam. Von dieser Zeit an wagt niemand mehr, Bäume mit Bißspuren von Bären zu berühren (Cincius 1971, S. 192).

Ganz ähnliche Erzählungen hat Gurvič (1960, S. 78 f.) bei den Kamtschatka-Lamuten aufgezeichnet. Auch das bei diesen gebräuchliche Wort *gal* ('Kratzer, die Bären durch Schleifen ihrer Krallen an Baumstämmen anbringen') erinnert an die von den Negidalen stam-

[7] Manche dieser Äußerungen beruhen auf mehr oder weniger naiven biologischen Spekulationen. Nach einer bei den Wogulen aufgezeichneten Mitteilung z.B. hält der Bär während des Winterschlafes die Kinnladen zusammengepreßt, so daß sie im Frühling mit Gewalt – nämlich durch Beißen in Baumstämme – „aufgedreht" werden müssen (Kannisto 1951/63, VI, S. 200 f.; 1958, S. 340).

menden Angaben. Doch kommen derartige Vorstellungen in Ostsibirien nicht nur bei tungusischen Völkern vor: genaue Entsprechungen sind auch von den Jakuten (Ionov 1915, S. 052) und den in Sibirien heimisch gewordenen russischen Siedlern (Potanin 1883, S. 754) bekannt.

4. Der Bär im profanen Tiermärchen

Der Zwiespältigkeit im „Charakter" des Bären (bzw. der ambivalenten Einstellung des Menschen zum Bären; vgl. oben Kap. I/3) entspricht eine auffallende Differenzierung der einschlägigen Überlieferungen: einige schildern den Bären auf ausgesprochen respektvolle Weise, während andere ihn der Lächerlichkeit preisgeben. Diese gegensätzliche Auffassung scheint in funktionell unterschiedlichen Bereichen der geistigen Kultur zu wurzeln: die sakralen, „wahren" Traditionen lassen eine achtungsvolle Einstellung dem Bären gegenüber erkennen, während die Tendenz zum Lächerlichmachen des Bären nur in den der Unterhaltung dienenden „unwahren" (profanen) Erzählungen zur Geltung kommt (vgl. Pettazzoni, Die Wahrheit des Mythos, Paideuma, Bd. 4, 1950, S. 1 ff.).

In den europäischen Tierfabeln und Tiermärchen steht dem listenreichen, stets zu üblen Streichen aufgelegten Fuchs der tolpatschige, leicht zu übertölpende Bär gegenüber, der den Tücken und Scheinheiligkeiten seines verschlagenen und skrupellosen Gegenspielers immer wieder zum Opfer fällt.[8]

Das ist scheinbar auch in den Tiermärchen der Ewenken der Fall, in denen der Bär oft einfältig und dumm, sogar lächerlich dargestellt wird. Als Beispiel mögen einige Episoden aus den „Fuchs-Bär"-Märchen angeführt werden. Dabei zeigt sich freilich, daß diese Ge-

[8] Krohn 1889; Dähnhardt 1912, Bd. IV, S. 217 ff. usw. – Zwar tritt in manchen Varianten des Märchens „Der Fischfang mit dem Schwanz" (AaTh 2; Thompson Mot. A 2216.1 = A 2378.2.4, K 1021) nicht der Bär, sondern der Wolf als dummes Opfer des Fuchses auf, ursprünglich wird es sich aber um den Bären gehandelt haben, denn sonst verliert die Geschichte ihren ätiologischen Sinn (Erklärung des Stummelschwanzes). Vgl. Bolte-Polívka, II, 108 ff. Das auf Rat des Fuchses erfolgte Schwanzfischen nach Fett in einem Fluß, der dann zufriert und die betrogenen Wölfe gefangenhält, in einer von Vasil'ev bei den Ewenken aufgezeichneten „Tiermärchenkette" geht wahrscheinlich auf russischen Einfluß zurück (Findeisen 1970, S. 98; vgl. aber Bogoraz 1918, S. 32 f., der eine lamut. Version anführt, in der Bär *und* Wolf auftreten: der betrogene Bär, der auf das Fischwehr achtgibt, friert an den Planken fest und wird gefressen, während der Wolf seinen beim Fischen angefrorenen Schwanz abnagt).

schichten oft Ansätze zu einer gewissen Aufwertung des sonst – z.B. in den europäischen Tiermärchen – eindeutig als lächerliche Figur behandelten Bären aufweisen.

1) Der Fuchs veranlaßt den Bären, mit ihm auf einem Felsvorsprung zu schlafen, weil dort die Sonne früher zu scheinen beginne, so daß man es wärmer hätte. Der „besorgte" Fuchs läßt den Bären, damit er nicht herabstürze, an der Felswand schlafen und legt sich selbst an den Rand des Abgrunds. Als der Bär eingeschlafen ist, klettert der Fuchs auf die andere Seite und bittet den Bären, näher an die Felswand zu rücken, in der Absicht, er möge, durch den Platzwechsel getäuscht, sich in den Abgrund stürzen. Tatsächlich stürzt der Bär ab und wird so eine leichte Beute des Fuchses.[9]

Wahrscheinlich gibt es aber eine ätiologische Version dieses Märchens, die vielleicht Beziehungen zu den Schöpfungsmythen aufweist, denn Ryčkov (1917/22, S. 90) sagt, daß nach Auffassung der Jenissej-Ewenken der Bär früher ebensolche Nieren gehabt habe wie der Mensch, aber er fiel von einer Felswand herab, zerschlug seine Nieren, so daß sie klein wurden.[10]

2) Ein menschenfressender Bär, der ein Mädchen gefangen hat, um es zu verschlingen, wird durch eine List des Mädchens fortgeschickt und von einem vorüberlaufenden Fuchs, den das Mädchen bittet, ihre Fesseln zu lösen, befreit. Das Mädchen kann entfliehen, doch der zurückgekehrte Bär schimpft den Fuchs heftig aus. Dieser schlägt daraufhin dem Bären vor, ihn selbst anstelle des Mädchens zu fressen. Der Fuchs legt sich auf die Knie des Bären. Doch als dieser mit einer Axt zuschlägt, weicht der Fuchs dem Schlage aus und entflieht, so daß die eigenen Beine des Bären getroffen werden. Der Bär saugt das Mark aus seinen Knochen und frißt es. Seither hat der Fuchs einen weißen Schwanz (weil Knochenmark darauf gespritzt

[9] Findeisen 1970, S. 83, 100 f. (nach Sušilin und Vasil'ev; vgl. Vasilevič 1936, S. 260 f. und ebenda S. 13 ff.); Ašarov 1928, No. I, S. 100; Voskobojnikov 1958, S. 48; Suvorov 1960, S. 43 f.; Lebedeva 1966, S. 193.

[10] Das Herabfallen oder Herablassen des Bären aus dem Himmel als Motiv eines Urzeitmythos ist in Nordeurasien besonders bei finnisch-ugrischen Völkern verbreitet, kommt andeutungsweise aber auch bei den Jukagiren und Giljaken vor. Auf die Schöpfungsmythen deutet auch die Angabe Ryčkovs (l.c.) hin, daß der Bär sich vom Menschen noch dadurch unterscheidet, daß er nicht wie dieser einen Daumen hat. Die Erzählung „Der Bär erbittet vom Schöpfer, er möge ihm Daumen geben, wie sie der Mensch hat", auf die im Zusammenhang mit den Mythen zurückzukommen sein wird, tritt häufig zusammen mit dem „Himmelsturzmotiv" (z.B. bei den Giljaken und Wogulen) auf. Möglich ist aber auch, daß die von den Ewenken dem getöteten Bären gegenüber gebrauchte Ausrede, er habe sich selbst erschlagen, als er von einem Berg herabstürzte (vgl. Kap. V:7), mit der obigen Erzählung zusammenhängt.

war? vgl. Thompson Mot. A. 2378.8.1), und der Bär hat kein Mark in den Knochen (Vasilevič 1936, S. 45 f. aus Čirombu, Sym-Gebiet).

In dieser ätiologischen Erzählung wird zwar die Dummheit des Bären angedeutet, doch ist die Geschichte damit noch nicht zu Ende; in der Fortsetzung wird der Bär zu einer Art Kulturheros[11] erhöht:

Nachdem er sein eigenes Knochenmark gefressen hat, verfolgt der Bär das entflohene Mädchen, dem es aber gelingt, noch rechtzeitig über den Fluß zu entkommen. Der Bär fragt, wo sich im Fluß eine Furt befindet, um hinüberwaten zu können. Das Mädchen täuscht ihn, und der Bär versinkt in den Fluten. Bevor er aber untergeht, sagt er: „Meine Fersen mögen zu Schleifsteinen werden, die Unterschenkel zu Wetzsteinen, das Rückgrat zu Walkhölzern (*kədərə̄*), der Schädel zu einem Reibstein zur Herstellung von Farben, das Blut zu roter Farbe, der Kot zu schwarzer Farbe." So entstanden die zum Bereiten der Farbstoffe verwendeten Mineralien sowie das Gestein zur Herstellung von Arbeitsgeräten (Vasilevič 1936, S. 46).[12]

3) In mehreren, bei verschiedenen Ewenkenstämmen aufgezeichneten Tiermärchen treffen Bär und Fuchs (anstelle des letzteren werden auch Zobel und Wolf genannt, doch spreche ich der Einfachheit halber nachfolgend nur vom Fuchs) einander und unterhalten sich darüber, wovor sie sich fürchten.[13] Es stellt sich heraus, daß der

[11] Als „unfreiwilliger Kulturheros" erscheint der Bär auch in einer Erzählung der Wogulen. Der auf eigenen Wunsch vom Himmel auf die Erde herabgelassene Bär erhält vom Himmelsgott Bogen, Pfeil und Feuer, damit er für seinen Lebensunterhalt sorgen könne. Doch der unfolgsame Bär mißbraucht die ihm von Gott zur Verfügung gestellten Waffen und richtet großen Schaden an. Da er es ablehnt, sieben wogulischen Brüdern Feuer auszuleihen, raubt ihm der jüngste der Brüder die Waffen und das Feuer. Seit dieser Zeit können die Menschen mit Waffen umgehen und das Feuer gebrauchen; „Er" aber (wie die Wogulen den Bären nennen) muß seitdem während der kalten Jahreszeit aufs Winterlager gehen, um nicht zu erfrieren (Infant'ev 1910, S. 76).

[12] In einer anderen Erzählung der Sym-Ewenken kommt das Motiv in anderem Zusammenhang vor: Eine personifizierte, schwimmende Eisscholle trägt ein Mädchen fort, um es über den Unterweltsfluß *əŋdekît* ans Ende der „Schamanenwelt" zu bringen. Um das Mädchen zum verhängnisvollen Umschauen zu verleiten, sucht die Eisscholle dessen Aufmerksamkeit auf das am Ufer hervortretende Gestein zu lenken, das zum Bereiten von Farben, zur Herstellung von Schleifsteinen, Fellschabern usw. geeignet sei. Doch das Mädchen geht darauf nicht ein, sondern erwidert, es handle sich um Gebein und Unrat von Toten (Vasilevič 1936, S. 38 ff.). Im weiteren Verlauf der Geschichte gelangt das Mädchen zum Bären *ŋāməndu*, dessen rituelle Tötung zur Entstehung neuer Kulturgüter führt (siehe unten).

[13] Vasilevič 1936, S. 15–18. Von den 5 Varianten beziehen sich drei (aus Čirombu,

Fuchs die „Queräugigen" (die Menschen), der Bär aber die „plötzlich Auffliegenden" (Vögel) fürchtet. Vor letzteren hat der Fuchs, da sie seine Nahrung bilden, keine Angst, während der Bär behauptet, er fürchte sich nicht vor dem Menschen. Man kommt überein, daß der Fuchs auf Vogelfang gehen und der Bär „Queräugige" töten soll, wonach man wieder zusammenkommen will. Der Fuchs, der tatsächlich Vögel erbeutet hat, wartet vergeblich auf den Bären und als er seinen Spuren nachgeht, sieht er den Kopf des „Großvaters" (*amākā*) auf einem Bestattungsgerüst liegen (oder auf einem hohen Baumstumpf hängen); er ist von den „Queräugigen" getötet und rituell bestattet worden.[14]

Diese Erzählung gehört eigentlich nicht mehr in den Kreis der Märchen vom dummen Bären. Ihr tragisch endender Held, der aus zahlreichen anderen Geschichten bekannte „prahlerische Bär" ist nicht identisch mit dem dummen Bären, selbst wenn er gelegentlich – unter dem Einfluß der Tierschwank-Gattung – in dessen Rolle versetzt wird. Denn die Ursache seines Todes ist nicht die Einfältigkeit, sondern eine Art Hybris: die Selbstüberschätzung (d.h. die Unterschätzung der Gefahren in der Welt) oder – wie noch gezeigt wird – die Unbeherrschtheit anderen Wesen gegenüber.

Die in Čirombu (Sym) aufgezeichnete Variante der Geschichte vom prahlerischen Bären führt in den Bereich der Schöpfungsmythen hinüber: aus dem Fell des rituell bestatteten Bären, der auf Menschenjagd ausgezogen war, aber von einem Ewenken („Baumstamm mit Queraugen") getötet wurde, entstehen die Rentiere.

In einigen ewenkischen Berichten von der Schöpfung der Rentiere durch *amākā* ('Großvater') könnte es sich eventuell um eine Verwechslung des Bären mit dem Himmelsgott (*səvəkī*) handeln, denn bei den Ewenken der Steinigen Tunguska wird diese Bezeichnung sowohl für den Bären als auch für den Himmelsgott verwendet.[15]

Erbogočen, Ika) auf „Fuchs und Bär", eine auf „Zobel und Bär" (Urmi), eine weitere, die am stärksten abweicht, auf „Wolf und Bär" (Turu).

[14] Diese Stelle (besonders in der Fassung aus Ika) erinnert an eine athapaskische Erzählung, in der Luchs und Vielfraß ein Vorratsgestell berauben, wobei der Vielfraß von den Menschen getötet wird, aber ehrenvoll behandelt und rituell bestattet wird (B. Vaudrin, Tanaina Tales from Alaska, Norman 1969, S. 19 ff.).

[15] Nach einer von Vasilevič (1963, S. 71) zitierten Erzählung „schuf *amākā* (wie *səvəkī* genannt wurde) die Rentiere und (wilden) Tiere (russ. zveri), aber die Ewenken waren nicht in der Lage, sie zu fangen . . ." Bei Ašarov [= Ošarov] (1928, Nr. 1, S. 101) ist dagegen vom „Gott Amakà, dem Bären" die Rede, der nach allen anderen Tieren als letztes das Rentier *Oron* geschaffen und auf die Erde gesandt habe. Nach Suslov

Doch können auf diese Weise keineswegs alle Erzählungen von der Rolle des Bären in der Entstehung der Rentiere erklärt werden.

In der schon erwähnten Geschichte von dem durch eine Eisscholle entführten Mädchen (siehe Anm. 12) begibt sich das entflohene Mädchen zum Bären *ŋāməndri*, der es auffordert: „Töte mich, (enthäute mich und) weide mich aus (*təlgətkəl*),[16] lege mein Herz mit dir schlafen. Meine Nieren lege auf den *malū* (den heiligen Ort im Zelt gegenüber dem Eingang, hinter dem Herd), den Zwölffingerdarm, den Dickdarm auf die gegenüberliegende Seite. Das Fell streue in eine trockene Grube. Den Dünndarm hänge an einen umgestürzten Baum (*lokokol ošoŋordu*).[17] Den Kopf lege auf den *malū*." Als es am Morgen erwachte, sah das Mädchen einen alten Mann und eine alte Frau (Dick- und Zwölffingerdarm), die neben ihm schliefen. Auf dem *malū* spielten zwei Kinder (die Nieren), und daneben schlief ein alter Mann (der Kopf). Draußen streiften Rentiere (das Fell) umher, auf dem Baum hingen Zügel (der Dünndarm).[18]

Nach einer von V. Sušilin aufgezeichneten und von Findeisen (1970, S. 82 f.) veröffentlichten Variante gab es damals, „als Gott noch auf Erden wandelte", keine Rentiere. Da sprach Gott zu einem Mädchen, das von einem Dämon verfolgt wurde, im Traum, es solle einem Bären, der zu ihr kommen würde, den Bauch aufschneiden und die Eingeweide in einen See werfen. Tatsächlich kam am nächsten Morgen ein großer Bär. Das Mädchen „schnitt ihm den Leib auf und warf alle Eingeweide in den See. Plötzlich war der Bär verschwunden, an seiner Stelle aber stand da ein schöner junger Ewenki, ein Tunguse, aber dort, wohin sie die Eingeweide geworfen hatte, erschienen lauter Rentiere."

Das Thema vom „prahlerischen Bären" ist aus dem Erzählgut Ostsibiriens mehrfach belegt. Die in zahlreichen Motivkombinationen

---

(1932, H. 11/12, S. 29; vgl. Vasilevič l.c., S. 80) sollen bei den Jenissej-Ewenken Bär und Gott ursprünglich „ein und dieselbe Persönlichkeit" gewesen sein, weil (!) sie den Bären außer mit dem gewöhnlichen Namen (*kuti*) auch mit dem Wort *amaka* nennen und dieses Wort auch „zur Bezeichnung des älteren Bruders des Vaters, der Großväter, aller Vorfahren sowie der 'Oberen Gottheit' *xavoki*" verwendet wird. Über die in den Quellen nur vage angedeuteten Beziehungen des Bären zum Himmelsgott wird im Zusammenhang mit der „Bärenbestattung" bei den Ewenken zurückzukommen sein (vgl. auch den in Kap. V:3 nach Ryčkov von den Ilimpija-Ewenken zitierten Beleg).

[16] Russ. *osvežuj* häute ab, weide aus' hat Findeisen (1970, S. 192) offensichtlich mit *osveži* 'erfrische dich' verwechselt. Dasselbe Versehen liegt vor in der engl. Übersetzung (Vasilevič 1963, S. 71) einer bei den Tyčany-Evenken (Steinige Tunguska) aufgezeichneten Variante: „Two men killed a bear (*amakachi*) . . . They refreshed [russ. osveževali] themselves . . . they hung up the intestines and meat. In the morning . . . reindeer had appeared. The reindeer were wild."

[17] Ewenk. *ošoŋōr* = Windbruch, Bruchholz. Vasilevič 1936: auf einem trockenen umgestürzten Baum (na suchoe svalivšeesja derevo); dies. 1971, S. 151: auf das Ästchen eines schrägen Baumes (na sučke naklonnogo dereva).

[18] Vasilevič 1936, S. 38 ff. – Die in Klammern stehenden Erklärungen hat Vasilevič in die englische Übersetzung (1963) eingefügt. Doch wird nicht angegeben, ob und in was sich das Herz verwandelt hat.

aufgezeichneten Geschichten beschränken sich nur selten darauf, von der Niederlage des Bären zu berichten; meistens enthalten sie deutliche Ätiologien. Bemerkenswert ist die sehr häufige Verbindung mit dem Motiv vom Bären als Urheber der Streifen einer bestimmten Tierart (Thompson Mot. A 2218; A 2411.1.2; A. 2411.1.2.1) – zumeist des Burunduks (Erdhörnchen, gestreiftes Backenhörnchen, Eutamias sibiricus) sowie des Motivs von einer einstigen engen Beziehung (in manchen Erzählungen: Freundschaft) zwischen Bär und Burunduk (in anderen Erzählungen: Unbeherrschtheit des Bären gegenüber diesem Tier).[19]

In der aus Turu stammenden ewenkischen Variante trifft der prahlerische Bär nach dem überstandenen, für ihn wenig glimpflich verlaufenen Abenteuer mit zwei „jüngeren Brüdern", d. h. Menschen (Zwillingen?), das Burunduk, das gestreifte Backenhörnchen, welches ihm Beeren zu fressen bringt. Zum Dank streichelt der Bär das Tierchen, das von daher seine Streifen hat. Schließlich ereilt ihn aber doch wie in Nr. 1 geschildert sein Schicksal und er wird vom Fuchs gefressen.

Bogoraz (1902, S. 655 f.) erwähnt das Motiv vom „prahlerischen Bären" in Erzählungen der Tschuktschen (nach eigenen Aufzeichnungen) und Jukagiren (nach Jochelson), die mit den ewenkischen Fassungen nahezu übereinstimmen (in der tschuktsch. Version ist ein „hummock-head", d.h. der Mensch [in einer ewenk. Fassung „Baumstumpf mit querliegenden Augen"], für den Bären aber „the rattling and gibbering patridge" „the most terrifying thing in the world"),[20] nur wird darin der Bär von dem angegriffenen Menschen mit dem Spieß verwundet. Beim nächsten Treffen mit

[19] Möglicherweise sind auch die Wahrsageepisoden in den wogulischen und ostjakischen Bärenliedern hierherzustellen. Der gegen die Gebote seines himmlischen Vaters verstoßende Bär findet keine Nahrung und ist so sehr abgemagert, daß er selbst von einem Grashalm emporgehoben wird. Der Bär bittet nun den Vielfraß, den Nußhäher, das gestreifte Backenhörnchen usw. entweder um eine wahrsagerische Erklärung, weshalb es ihm schlecht gehe, oder auch um Nahrung. Er erhält eine ungünstige oder abschlägige Nachricht (Munkácsi 1892/1921, III, S. 125: „Wenn ich [= das Backenhörnchen] wie du im Namen eines irdischen Gottes herrschte, würde ich von einem sich im Laub, im Moos versteckenden Tier keine Abendspeise, keine Morgenspeise erbitten!"), deshalb schlägt er nach dem betreffenden Tier; z.B. Kannisto 1951/63, IV, S. 63: „Als ich ihn dann (mit der Tatze) fasse, da entschlüpft er aus meiner zwanzigzehigen Zehentatze . . ."

[20] Im Erzählgut nordeurasiatischer Völker ist das Motiv, daß Schneehuhn oder Fasan durch ihr plötzliches Auffliegen den Bären oder ein anderes Wesen erschrecken, mehrfach belegt: In einem tschuktschischen Schöpfungsmythos führt die Angst des Bären vor dem Schneehuhn zur zufälligen Entstehung der Russen (Bogoraz 1928, S. 300). Die Lappen erzählen vom Haselhuhn, daß es früher ein riesiger Vogel war und deshalb durch sein Auffliegen „den Herrn" erschreckte. Der gab ihm daraufhin seine heutige Gestalt; aber trotzdem macht es ein großes Wesen von sich, wenn es auffliegt" (H. Bernatzik, Lappland, Leipzig 1935, S. 123). Beim Bärenfest der Hokkaidō-Ainu dürfen keine Federn des Kupferfasans zur Befiederung der auf den Bären abgeschossenen Zierpfeile verwendet werden, weil der Kupferfasan den Bären beim Wegfliegen durch seinen lauten Flügelschlag erschreckt (Sarashina 1955, S. 12).

der Füchsin schämt sich der Bär seiner Niederlage und gibt vor, er habe Leibschmerzen. Die Füchsin „kuriert" den kranken Bären mit heißen Steinen, die sie ihm zum Schlucken gibt (Thompson Mot. G 512.3.1; K 951.1) und verschafft durch diese Gewaltkur ihren Kindern eine fette Mahlzeit. In der jukagirischen Variante flieht der vom Menschen verletzte prahlerische Bär zum Vielfraß, um sich heilen zu lassen. Dieser möchte von dem aus der Wunde hervortretenden Fett kosten. Der Bär schlägt aber mit einem brennenden Holzscheit nach ihm und zerkratzt seinen Rücken (nach der von Jochelson 1910/26, S. 301 selbst veröffentlichten Version, stößt der Bär den Vielfraß weg, so daß er ins Herdfeuer fällt und sich den Rücken verbrennt); doch seine Mutter näht ihm einen vom Rauch verfärbten Fellstreifen auf die verletzte Stelle, so daß der Vielfraß seither einen dunklen Streifen auf dem Rücken hat.[21]

Die Giljaken (Krejnovič 1929, S. 97; vgl. Sternberg 1933, S. 346; Yamamoto 1968, S. 85) erzählen vom gestreiften Backenhörnchen, daß sein Fell früher ganz gelb gewesen sei. Bär und Burunduk trafen einander und der Bär klagte, daß er keine Ruhe vor den ihn verfolgenden Menschen und Hunden finde. Mit einem einzelnen Hund könne er wohl fertig werden, viele Hunde aber seien des Bären Tod. Das Burunduk aber antwortet, daß ihm viele Hunde gar nicht gefährlich würden, da sie einander nur in die Schnauzen beißen und es derweilen fortlaufen könne. Laufe ihm aber ein einzelner Hund nach, so sei es verloren. Der Bär fürchtet sich vor den eisernen spitzen Pfeilen der Giljaken, während ihm ein Pfeil mit dicker hölzerner Spitze gar nichts anhaben könne. Beim Burunduk ist's wiederum umgekehrt, da es ein Klumppfeil sogleich töten könne. Da wurde der Bär wütend und schlug mit seiner Tatze nach dem Burunduk und zerkratzte ihm das ganze Rückenfell, wodurch die gleichmäßigen dunklen Streifen, die es heute noch trägt, entstanden sind.

Handelte es sich hier um die von Dähnhardt (1910/12, III:1, S. 56 ff.) „Beschädigung" genannte Version des Motivs „Entstehung der Streifen", so bringt der giljakische Schriftsteller V. Sangi (Kak burunduk iskal sebe druga, Mo. 1971) die andere, „Belohnung" genannte Version: das Burunduk, das um einen Beschützer zu haben, den Bären gefüttert hat, trägt die Spuren der Freundschaft mit dem Bären sichtbar auf seinem Körper: die Streifen, die durch das Streicheln mit der Bärentatze entstanden sind. Nachdem es einen neuen Freund gefunden hat, muß der Bär während des Winters an seinen Pfoten saugen (Thompson Mot. S 725).[22]

Trotz aller Gegensätze zwischen dem dummen, betrogenen Bären der Märchen und dem klugen, ja hellseherischen Bären der mythischen Erzählungen gibt es (alleine schon durch die in beiden Gat-

[21] Ähnliche Geschichten hat Jochelson (1908, S. 185, 188) bei den Korjaken aufgezeichnet.

[22] Romanova-Myreeva (1971, S. 323, 326): Zu Beginn war der Bär ein Mensch. *Kristos* sagte zum Bären: „Du schläfst während der Hälfte des Jahres zusammen mit dem Burunduk. Rühre die Ewenken nicht an!" Der Bär als Urheber der Streifen ist ein beliebtes Motiv in den Erzählungen des Nordens. Vgl. Dähnhardt 1910/12, Bd. III:1, S. 56 ff.; A. Garf u. P. Kučijak: Narjadnyj burunduk. Altajskie skazki [für Kinder nacherzählt], Mo. 1967, S. 12 ff.; Rooth 1971, S. 149 f; Teit 1898, S. 61 f. usw.; für die Ewenken: Voskobojnikov 1958, S. 13, 51; Vasilevič 1936, S. 282 f. Bei ihnen ist auch – ähnlich wie bei den Lappen: „Bjørnen og Abboren" (Qvigstad) – vom Verändern eines Fisches die Rede (Ryčkov 1917/22, S. 95).

tungen verwendeten Ätiologien) enge Beziehungen zwischen dem profanen Tierschwank und dem strukturell nicht unähnlichen, aber durch seinen mythischen Gehalt grundverschiedenen Erzählgut der Schöpfungs- und Urzeitsagen. Auch sind in den Tiermärchen Tendenzen zu einer Entschärfung der den Bären lächerlich darstellenden Züge erkennbar. Das kommt besonders deutlich in dem zuletzt behandelten Erzählmotiv zum Ausdruck, in dem der prahlerische und dem Menschen übelwollende Bär doch eine ehrenvolle rituelle Bestattung erhält. Letzten Endes läuft ja auch die ehrfurchtsvolle Behandlung des Bären im Zeremoniell auf dessen Irreführung hinaus: man sucht das über den Tod hinaus gefährliche Tier auf ganz ähnlich listige Weise zu täuschen, es zu betrügen, ihm etwas vorzumachen, wie im Tiermärchen der Fuchs. Und ganz wie dieser haben es auch die Jäger auf seinen Körper abgesehen.

V. Das Bärenjagdzeremoniell der Nordtungusen

1. Die Hauptquellen

Bis vor etwa 50 Jahren war über die Bärenjagdriten der nördlichen Tungusen nur erst wenig bekannt. Während über das entsprechende Brauchtum anderer nordeurastischer und nordamerikanischer Völker schon ziemlich eingehende Mitteilungen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts vorlagen (von den Lappen etwa in den Manuskripten der schwedischen Geistlichen, die Joh. Scheffer für sein 1673 erschienenes Buch *Lapponia* verwenden konnte; für die nördlichen Algonkin-Indianer in den z.T. ebenfalls schon früh veröffentlichten Berichten der französischen Jesuiten-Missionare), sind die mit der Bärenjagd verknüpften Zeremonien der Ewenken und Lamuten erst in unserem Jahrhundert aufgezeichnet und bekanntgemacht worden. Lediglich eine 1754 von L. Sienicki veröffentlichte Notiz über das Bärenzeremoniell der Ewenken, die aber ganz unbekannt geblieben ist, sowie die in einem 1742 von Jacob Lindenau verfaßten, aber erst 1938 inhaltsmäßig bekanntgegebenen Manuskript enthaltene kurze Beschreibung des entsprechenden lamutischen Brauches, reichen zeitlich weiter zurück. Noch 1926 hatte Hallowell in seiner Monographie von den Nordtungusen nur eine sehr kurze Angabe aus einem Lexikonartikel von M. A. Czaplicka (1921, S. 476) anführen können, die ihrerseits – Hallowell hielt die ohne Quellenangabe veröffentlichte Notiz für eine eigene Aufzeichnung der bei den nördlichen Ewenken gewesenen Autorin – einem von L. Ličkov (1902, S. 66)[1] für ein russisches Konversationslexikon verfaßten Artikel entnommen ist.

Die besten und ausführlichsten Nachrichten über Bärenzeremonien der Nordtungusen liegen von den Jenissej-Ewenken vor, d. h. den in den Stromgebieten der Unteren- und Steinigen-Tunguska wohnhaften sowie über den Jenissej hinaus vorgedrungenen Ewen-

[1] Ličkov, der Verfasser des Lexikonartikels, hielt sich in den Jahren 1887–92 zu statistischen Forschungen in den Gouvernements Irkutsk und Jenissejsk auf und befaßte sich vor allem mit Fragen der Bodennutzung und wirtschaftlichen Lebensweise der ländlichen Bevölkerung in diesem Gebiet.

ken nördlichen und südlichen Dialekts. Die ersten eingehenden Nachrichten verdanken wir den Forschungen von K. M. Ryčkov (aus den Jahren 1903–1913) bei den Ilimpija- und Sym-Ewenken. Noch vollständiger ist aber eine Beschreibung, die A. F. Anisimov (aufgrund seiner Forschungen in den Jahren 1929–1931) von den Ewenken der Steinigen Tunguska gegeben hat. In einigen Punkten eine Ergänzung dazu bietet ein 1929 an ganz entlegener Stelle erschienener Aufsatz von M. Unjuk. Leider konnte ich über diesen Autor nichts in Erfahrung bringen. Die wertvollen Angaben, die der genannte Aufsatz bringt, lassen aber auf einen mit den ewenkischen Verhältnissen vertrauten Beobachter schließen, der auch mit der ewenkischen Sprache bekannt gewesen sein muß.[2] Von anderen Ewenkenstämmen finden sich zahlreiche in der Literatur verstreute Angaben. Besonders zu erwähnen ist ein speziell diesem Thema gewidmeter Aufsatz von E. I. Titov, einem Abkömmling eines ewenkischen Fürstengeschlechts, dessen Mitglieder und Untergebene den Russen als Grenzkosaken militärische Dienste leisteten.[3] Schon in einigen früheren Arbeiten, besonders aber in einem posthum veröffentlichten Aufsatz, hat G. M. Vasilevič umfangreiches Material über das Bärenzeremoniell der Ewenken zusammengestellt. Leider hat diese wohl beste Kennerin der ewenkischen Sprache und Kultur, der fast sämtliche Ewenkenstämme aus eigenen Forschungsreisen und durch Auskünfte von ewenkischen Studenten bekannt waren, ihr reichhaltiges Material nicht in allen Fällen mit der notwendigen Akribie herausgegeben. Teilweise hat sie es, was einige im folgenden angeführte Nachweise erbringen werden, mit Belegen aus literarischen Quellen vermengt, und auch die so

[2] Nach Findeisen (1930–31, S. 16) ist „bei den Tungusen an der Steinigen Tunguska . . . ein Bärenfest von der Leiterin der Faktorei Baikit (500 km von der Mündung der Tunguska in den Jenissej) beobachtet und beschrieben worden. Diese und auch noch andere Materialien über die Tungusen sind von ihr dem besten Kenner der dortigen Tungusen, Innokentij Suslow, übergeben worden, der sie gewiß demnächst veröffentlichen wird." Das ist anscheinend nicht geschehen, da ich in den Veröffentlichungen Suslov's außer einigen allgemeinen Bemerkungen keine Angaben über das Bärenzeremoniell der Ewenken gefunden habe. Ivanov (1970, S. 151 ff.) erwähnt und benutzt unveröffentlichtes Material über den Schamanismus der Ewenken der Jenissej-Niederung, so daß vielleicht auch das von Findeisen erwähnte Manuskript noch existiert.

[3] Nach N. V. Zdobnov, Materialy dlja sibirskogo slovarja pisatelej. Mo. 1927 (Anhang zur Zeitschrift „Severnaja Azija") entstammt er dem fürstlichen Zweig der adligen Familie Gantumurov. Er soll noch weiteres Material über das ewenkische Bärenzeremoniell gesammelt haben, das in einem nicht erschienenen Werk über die Ethnographie der Ewenken publiziert werden sollte (vgl. Étnografija 1926:1–2, S. 348).

wichtigen Herkunftsangaben nach Stammes- oder Dialektgebieten sind ganz unzureichend vermerkt. Von den Lamuten liegen die ausführlichsten Angaben für die im Magadaner Bezirk wohnhaften Gruppen vor; sie sind verhältnismäßig spät von U. G. Popova aufgezeichnet worden.

2. Die Vorbereitung zur Bärenjagd

Die Ewenken jagen den Bären während des ganzen Jahres, besonders aber – wie auch die meisten anderen Völker des zirkumpolaren Gebiets – im Spätherbst und zeitigen Frühjahr, wenn das Tier in der Höhle seinen Winterschlaf hält.[4] Begegnet man im Winter einem Bären, der aus irgendeinem Grunde im Freien herumläuft, so fühlt man sich sogar verpflichtet, ihn sofort oder (nach Verfolgung der Spuren) am nächsten Tag zu erlegen, denn das ungewöhnliche Verhalten des Tieres ist ein Zeichen dafür, daß es vom Herrn der Tiere geschickt worden ist; die Verweigerung der Annahme würde den Verlust des künftigen Jagdglücks zur Folge haben (Vasilevič 1930, S. 65; 1971, S. 158).

Die von Vasilevič (1971, S. 169; vgl. 1969, S. 235, Anm.) ausgesprochene Meinung, daß „früher" ein zufällig im Walde angetroffener und getöteter Bär nicht zeremoniell gefeiert worden sei, stützt sich anscheinend auf keine Belege und hängt offenbar mit ihrer Ansicht über den Ursprung der Bärenjagdmethoden zusammen, die auf das Paläolithikum zurückgehen sollen, als man den Höhlenbären angeblich immer in der Höhle erlegt habe. Unter den Učur-Ewenken sind Bruchstücke von Erzählungen über Jäger aufgezeichnet worden, die im Sommer auf den Bären losgingen und, wenn sie ihn aufgespießt hatten, über ihren Kopf hinwegschleuderten (Vasilevič 1957, S. 168). Die Tatsache, daß im Gegensatz dazu keine Erzählungen über Helden, die den Bären im Winterlager erlegten, aufgezeichnet wurden, weil dann mehrere Jäger gemeinschaftlich zur Jagd schritten, vermag die Hypothese kaum zu stützen. Die weit ungefährlichere Jagd auf den aus dem Winterlager aufgescheuchten Bären wird halt

[4] Anisimov 1958, S. 106. – Vgl. Petri 1930, S. 48 (während des ganzen Jahres, hauptsächlich nach Beendigung des Eichhörnchenfangs in der zweiten Aprilhälfte); Titov 1923, S. 91 (während des ganzen Jahres, gewöhnlich im Winter, wenn der "Großvater" in der Bärenhöhle liegt); Piekarski-Cvetkov 1913, S. 59 (im Frühjahr und Herbst; häufig tötet man ihn mit dem Gewehr, seltener in der Falle, mit dem Jagdspieß, dem Waidmesser); Vasilevič 1971, S. 160 (Jagd auf den im Winterlager ruhenden Bären im Herbst, seltener im Frühling).

weniger Stoff für Heldengeschichten geboten haben und Gelegenheit für eine gemeinschaftliche Feier wird wohl auch im Sommer zu finden gewesen sein.

Die Lamuten machen vorwiegend im späten Herbst, nach dem Fallen des ersten Schnees, und gegen Ende des Winters, wenn der Schnee noch nicht zu schmelzen begonnen hat, Jagd auf den Bären. Während dieser Zeit auf Bärenjagd zu gehen, gilt als „gut", ist gesetzlich. Ein zufälliges Auffinden eines Bärenlagers während dieser Zeit gilt als Glücksfall, umso mehr, da das Bärenfleisch zum Winter hin besonders fett und schmackhaft ist, während es im Frühling, wenn die Nahrungsmittelvorräte knapp werden, sehr gelegen kommt. Im späten Frühling und im Sommer jedoch bemühen sich alle, Begegnungen mit dem Bären auszuweichen (Popova 1967, S. 175). Die Kolyma-Lamuten fürchten den Bären so sehr, daß „viele Jäger nicht einmal ohne Furcht auf die Spuren eines Bären zu blicken wagen,[5] von der Jagd selbst ganz zu schweigen" (Bogoraz 1900, S. 65).[6] Wenn man der Jagd auf ein anderes Wild nachgeht, ist man bemüht, Begegnungen mit dem Bären auszuweichen, und wenn man weiß, daß sich ein solcher in der Nähe aufhält, sagt man vor sich hin: „Zeige dich nicht, du Zauberkünstler (*homî*),[7] wir werden dich nicht reizen. Du hast dich in die Weite begeben, (um dort zu leben), wir wollen dich nicht sehen!" Wenn sich während des Sommers die Notwendigkeit ergibt, einen Bären des Fleisches wegen zu erlegen – (auch nach Bogoraz, S. 65, wird die Jagd zumeist auf den im Winterlager ruhenden Bären durchgeführt, selten nur im Sommer, wo man ihm aber doch nachstellt, wenn er Schaden in der Herde oder an einer zurückgelassenen Jagdbeute angerichtet hat) –, sagt der Jäger, während er nach dem Tier Ausschau hält: „Du hast dich in eine herrliche Weite begeben!" (Popova 1967, S. 175).

Bei den transbaikalischen Barguzin-Ewenken darf ein Jäger, der

---

[5] Möglicherweise liegt dem eine ähnliche Vorstellung zugrunde, wie sie Popov 1949, S. 285, von den Viljuj-Jakuten mitteilt: Sie dürfen nicht auf die Spuren eines Bären treten, weil sich sonst ihre Füße mit Geschwüren bedecken. Die cisbaikalischen Ewenken, die beim Aufenthalt in der Taiga den Namen des Bären niemals aussprechen, dürfen nicht mit der Hand auf Bärenspuren zeigen oder in die Richtung weisen, nach der ein Bär gegangen ist, es ist notwendig, das mit Ellbogen oder Kopf zu tun (Petri 1930, S. 49).

[6] Nach Chudjakov (1969, S. 110) fürchten die Lamuten von allen Tieren den Bären am meisten. Petri (1930, S. 48) sagt auch von den Ewenken, daß es bei ihnen nur wenige Jäger gebe, die den Mut haben, auf Bärenjagd zu gehen.

[7] Vgl. Bogoraz (1904/09, S. 325), der sagt, daß die nördlichen Lamuten den Bären als Schamanen und Zauberer betrachten.

ein Bärenlager mit einem Bären darin entdeckt hat, nicht den Namen des Tieres aussprechen, wenn er andere Jäger an den Jagdort heranrufen möchte, da sonst der Bär "alles hört und weiß" (Dobromyslov 1902, S. 82). Auch die „Tungusen des Kreises Turuchansk" (Ilimpija-Ewenken?) geben, wie Holmberg (1925, S. 4, 19) berichtet, „ihren Angehörigen nur durch gewisse Zeichen und Gesten davon Kunde", daß sie ein Bärenlager entdeckt haben. „Ebenso geheimnisvoll sind sie später, wenn sie ausziehen, um der Beute habhaft zu werden. Sie gehen scheinbar nur auf eine weite Reise. Dadurch wollen sie ihre Absicht verheimlichen, damit der Bär nicht seine gefährliche Lage bemerke und noch vor Eintreffen der Jäger die Flucht ergreife." Auch schwärzen sie „sich oft das Gesicht oder malen mit Ruß Figuren in dasselbe, ehe sie sich dem Lager des Bären nähern. Offenbar glauben sie, daß der Bär sie dann nicht erkenne."

Nach den Mitteilungen Anisimovs (1958, S. 106 f.), die die Ewenken der Steinigen Tunguska betreffen, kehrt der Jäger, der eine Bärenhöhle entdeckt und deren Lage erkundet hat, in das Zeltlager zurück. Unterwegs macht er Kennzeichen an die Bäume, um sich hernach beim Auszug zur Jagd, falls seine Spur inzwischen vom Schnee verweht worden ist, danach orientieren zu können. Sobald die Zelte des Lagers in Sichtweite kommen, breitet der Jäger die Arme wie „Flügel" aus, streckt den Hals wie ein Vogel nach vorn und stößt einen Schrei aus, mit dem er einen Raben nachahmt. Die bejahrten und erfahrenen Jäger, die wissen, was der Schrei bedeutet, kriechen daraufhin aus ihren Tschumen, den konischen Zelten, hervor und antworten dem Jäger, der den die heimatliche Niststätte anfliegenden „Raben-Genossen" darstellt, mit einem ähnlichen Schrei. Die Schultern ein wenig angehoben und die Hände gespreizt, springt er ähnlich einem Raben von Zelt zu Zelt, wobei er ein abgebrochenes, scharfes Geschrei ausstößt, das dem Schrei dieses Vogels erstaunlich ähnlich ist: der herbeigeflogene Rabe ruft seine Rabenbrüder, um die von ihm in der Taiga gefundene Beute anzupicken. Danach kehren die Männer, die an der Pantomime teilgenommen haben, zunächst in ihre Zelte zurück, versammeln sich dann aber zu einer großen Jagdberatung, gewöhnlich im Tschum des Jägers, der das Bärenlager entdeckt hat. Der Jäger erzählt den Versammelten, wo sich das Bärenlager befindet, unter welchen Verhältnissen er es angetroffen hat, ob der Bär seiner Meinung nach groß ist, wie man ihn am leichtesten erbeuten könne. Das ganze Gespräch wird in einer verabredeten, sinnbildlichen Form geführt. Die Jäger besprechen die Umstände der bevorstehenden Jagd und teilen die Rollen, die ein jeder

dabei spielen wird, unter sich auf. Am nächsten Morgen kommen die Jäger, sobald es hell wird, aus ihren Zelten hervor und „fliegen in die Taiga, um die Beute anzupicken", d.h. den Bären zu erlegen. Beim Verlassen des Tschums dürfen sie nicht auf die Schwelle treten, auch dürfen sie beim Fortgehen nicht zurückblicken. Die im Lager verbliebenen Personen dürfen nicht eher aus ihren Zelten hinaussehen, ehe die Jäger nicht in der Taiga verschwunden sind. Außerdem dürfen die Zurückgebliebenen sich nicht die Haare kämmen, nicht ihre Hände waschen, keine scharfen Gegenstände ergreifen und sich nicht stoßen (bzw. verletzen).[8]

Ganz ähnlich beschreibt Popova (1967, S. 175) das Entdecken einer Bärenhöhle bei den Lamuten des Magadaner Bezirks. Der Jäger, der im Ola-Gebiet ein Bärenlager gefunden hat, geht darum herum, schreitet an es heran und sagt, indem er sich an den schlafenden Bären wendet: „Gib keinen Laut von dir!" Beim Heimgang bezeichnet er durch Markierungskerben an Bäumen den Weg, um ihn am nächsten Tage wiederzufinden. Zu Hause beschäftigt er sich mit den Vorbereitungen zur Jagd, teilt aber niemandem direkt etwas über sein Vorhaben mit: er bringt die Skier in Ordnung, schleift das Messer, reinigt den Lauf des Gewehres und dgl. mehr. Das Schweigen ist eine Vorsichtsmaßregel, damit die Frauen nichts erfahren. Ein Nachbar, der ihn nach dem Jagdgang besuchen kommt, sieht ihn in der Jurte mit den sorgsamen Vorbereitungen beschäftigt und errät, daß er ein Bärenlager gefunden hat. Ohne etwas zu sagen, geht er fort und beginnt ebenfalls mit den Vorbereitungen. Am nächsten Morgen, bei Tagesanbruch, bricht der Entdecker des Bärenlagers zur Jagd in die Taiga auf. Durch stillschweigendes Übereinkommen schließen sich ihm sein Jagdkamerad und noch zwei bis drei weitere Jäger, bei denen es sich ebenfalls um nahe Freunde handelt, an, um ihm bei der bevorstehenden Jagd zur Seite zu stehen. Außer einem Gewehr nehmen sie noch scharfe Messer und feste Riemenlassos mit. Auf breiten Skiern und mit Skistöcken folgen sie dem durch die Markierungszeichen kenntlich gemachten Weg.

[8] Überhaupt muß, wie Vasilevič (1971, S. 160) ohne Herkunftsangabe hinzufügt, Ruhe im Zeltlager herrschen. Das in Klammern Gesetzte nach Anisimov 1950, S. 304. Von den Lappen hat Pettersson (1905, Mskr.) nach Kr. Sjulsson einige Vorschriften aufgezeichnet, die von den Frauen zu beachten sind, wenn sich ihre Männer auf Bärenjagd befinden. So dürfen die Frauen nicht laut schwatzen und vor allem nicht miteinander streiten, weil sonst der Bär zornig aufwachen wird. Bereiten die Frauen daheim Klöße oder zwirnen sie Sehnenschnüre, so ahmt der Bär beim Kampfe mit den Jägern ihre Bewegungen nach und fügt ihnen dadurch entsprechende Verletzungen zu usw.

3. Das Erlegen des Bären

Auch das Erlegen des Bären wird für die Ewenken an der Steinigen Tunguska und Lamuten des Magadaner Bezirks fast übereinstimmend beschrieben (Anisimov 1958, S. 107; Unjuk 1929, S. 39 f.; Popova 1967, S. 176). Die ewenkischen Jäger nähern sich vorsichtig und schweigend dem Bärenlager und stoßen kreuzweise Pfähle hinein, um die Öffnung zu versperren, damit der beunruhigte Bär nicht plötzlich herausspringen kann. Dann stellen sie sich in Altersfolge neben dem Bärenlager auf, und der Älteste beginnt, den Bären mit einer langen Stange zu beunruhigen. Bei den Lamuten steigt einer von den Jägern zuvor auf das Lager hinauf, bricht durch das Dach eine kleine Öffnung durch und berührt („wendet") mit dem Skistab den schlafenden Bären, um die Größe, das Alter und das Geschlecht [sic!][9] des Bären festzustellen. Sobald der durch Stochern mit der Stange erweckte und in Wut gebrachte Bär – handelt es sich um eine Bärin, so dauert das Warten gewöhnlich länger – seinen Kopf unter den kreuzweise übereinandergelegten Balken, die durch Riemen zusammengeschnürt sind, hervorsteckt, wird er erschossen. Manchmal zerschlägt der Bär die den Ausgang versperrenden Pfähle und springt heraus. Dann ersticht man ihn bei den Ewenken mit einem *koto,* einem auf einen langen Schaft aufgesteckten Messer. Nach Ryčkov (1917/1922, S. 91, 112) begründen die Jenissej-Ewenken – gemeint sind wohl die Ilimpija-Ewenken – die bevorzugte Verwendung des Spießes bei der Bärenjagd mit religiösen Motiven: mit dem Spieß können sie, wenn auch mit einigem Risiko für ihr Leben, den Bären so treffen, daß er mit dem Kopf zur Sonne hin fällt; nur in diesem Falle fliegt nämlich die Bärenseele zum Himmelsgott Majin, während sie sich sonst in einen bösen Geist verwandelt, der den Jäger und dessen Sippenangehörige verfolgen wird. Nach Pfizenmayer (1904, S. 533; 1926, S. 135) bedient sich auch der Lamute „zum Kampf mit seinem gefährlichsten und stärksten Gegner, dem Bären, fast nie, besonders, wenn er ihn im Lager auffindet, der Büchse, sondern viel lieber des Spießes", denn er ist sich „der Unvollkommenheit und vor allem Unzuverlässigkeit seiner Schußwaffe . . . wohl bewußt". „Die

[9] Wahrscheinlich ist damit gemeint, daß man feststellt, ob sich außer dem erwachsenen Bären noch Bärenjunge im Lager befinden, in welchem Falle es sich natürlich um eine Bärin handelt.

schmiedeeiserne Waffe ist meist jakutischer Arbeit, ein von allen nordsibirischen Eingeborenen sehr begehrter Artikel, da die Jakuten den Ruf als gute Schmiede haben. Mittelst eines kräftigen Riemens ist an der Übergangsstelle vom Stiel zum Eisen ein Querholz angebunden, um dadurch ein zu tiefes Eindringen der Waffe zu verhindern. Der Tunguse [= Lamute] reizt den im Lager aufgefundenen Bären durch Zurufe und indem er seine bissigen Hunde auf ihn hetzt,[10] die den Bären stets von hinten zu attackieren suchen. Dem nun den Jäger wütend annehmenden Meister Petz stößt der flinke Tunguse, einer beabsichtigten Umarmung oder einem ihm zugedachten Brantenschlag gewandt ausweichend, seinen Spieß ins Herz, wobei er das freie Ende des Holzteils gegen die Erde stemmt, sodaß sich der Bär durch seine eigene Wucht aufspießt."

Wenn der Bär getötet ist, beginnen die ewenkischen Jäger zu „verhören", ob sich nicht noch ein weiteres Tier im Bärenlager befindet. Darauf kriecht einer der Jäger, gewöhnlich der älteste (so auch bei den Lamuten), in das Bärenlager hinein und legt dem toten Bären ein Lasso um, damit die anderen Jäger das Tier gemeinsam herausziehen können. Bei den Učur-Ewenken ist es dagegen oft der jüngste Jäger, besonders ein solcher, der noch nie an einer Bärenjagd teilgenommen hat, den man in das Bärenlager hineinschickt, um dem getöteten Tier den Strick umzubinden, an dem es dann herausgezogen werden kann. Das geschieht, damit der Neuling Mut bekommen soll. Er bleibt auch noch im Innern der Höhle, wenn die anderen Jäger den Bären herausziehen und danach wie Raben krächzen und sich an das Abziehen des Felles machen, um die „Bärenwohnung" vom Unrat aufzuräumen (Nikolaev 1964, S. 175). Vielleicht bezweckt dieses „Aufräumen der Bärenwohnung" bei den östlichen Ewenken dasselbe, was die Ewenken der Steinigen Tunguska in einige Worte kleiden, worüber Anisimov (1958, S. 107 f.) berichtet: Ist der Jäger, der dem Bären das Lasso umgelegt hatte, aus der Höhle herausgekrochen, wendet er sich mit verschiedenen Bitten an den Bären, um ihn zu überreden, den Stammesgenossen Erfolg bei der Jagd zu senden. Außerdem versucht er, den Bären in humoristischer Form davon zu überzeugen, daß er längst in ein neues „Zeltlager" hätte umziehen müssen, weil das Bärenlager schlecht und stinkend geworden sei.[11]

[10] Im allgemeinen scheinen aber die Nordtungusen bei der Jagd auf den im Winterlager ruhenden Bären keine Hunde zu verwenden.

[11] Nach Avseenok (1971, S. 61) rufen die Jäger bereits vor dem Töten des Bären, wenn sie sich am Bärenlager versammelt haben: „Großvater, schlecht ist dein Tschum, eng, übelriechend, schlimm diene Höhle!"

Wenn beim Herausziehen der Kopf des Tieres in der Öffnung erscheint, rufen die Jäger: „Großvater, etwas leiser, Großvater, etwas leichter!"[12] Der Bär wird *amākā*, d. h. „Großvater", und die Bärin *ənēkə*, d. h. „Großmutter", genannt.

Nach Unjuk (1929, S. 39 f.) rufen die Jäger, sobald der Bär aus der Höhle herausgezogen worden ist: *ki-i-ik! . . . ki-i-ik!* – um das Gekrächze von Raben (*ōlī*) nachzuahmen. Anisimov (1958, S. 108) sagt, daß die Jäger den herausgezogenen Bären umkreisen und erneut mit der Pantomime beginnen. Die einen ahmen, ihre Hände schwenkend, fliegende Raben nach, andere stellen, nachdem sie ihre Hände halb gespreizt und die Schultern angehoben haben, einen hin und her springenden und sich wegen des Kadavers zankenden Rabenschwarm dar, eine dritte Gruppe verkörpert die Rolle der den Kadaver pickenden Vögel. Die „Jäger-Raben" geben zu erkennen, daß sie sich über die reiche Beute freuen. Sie schreien laut, um ihre Artgenossen zusammenzurufen. Ferner wird zur Darstellung gebracht, wie sich auf das Gekrächze des Rabenschwarms hin die Hermeline, Nußhäher, Wölfe, Füchse und andere Taigatiere versammeln.[13] Alle wollen das schmackhafte Bärenfleisch kosten.

Diese mit pantomimischen Mitteln dargebotenen Szenen sollen nach der fast wörtlich übereinstimmenden Deutung von Unjuk und Anisimov die Bärenseele glauben machen, daß nicht die Menschen den Bären getötet hätten und sie sich deshalb auch nicht an ihnen zu rächen habe. Wenn sie sich in einem neuen Bären inkarniert, wird dieser durch die Taiga wandern, ohne den Menschen etwas Böses zuzufügen, bis er von neuem den Jägern zur Beute fällt und von ihnen auf gleiche Weise betrogen wird.

Von einer recht originellen Art der ewenkischen Jäger, ihre Unschuld zu beteuern, wobei die zumeist formelhaft hergesagte Entschuldigungsrede – ähnlich wie bei der Rabenkomödie – zu einem regelrechten Szenenspiel ausgestaltet ist, berichtet Holmberg (1925, S. 21): „Bei den Jenissei- Tungusen hörte ich bisweilen von dem Brauch, daß sich die Jäger nach der Tötung des Bären einen Augenblick von der Höhle entfernten und dann wieder zurückkehrten, als

[12] Nach Avseenok (1971, S. 61) werden auch diese Worte schon an den noch in seinem Lager liegenden Bären gerichtet, und zwar dann, wenn die Jäger das Tier mit dem Spieß beunruhigen. Nach ihr lauten die Worte: „Etwas leiser, Großvater, etwas vorsichtiger, erschrick uns nicht, stirb!" Unjuk stimmt hier aber mit Anisimov überein, nur daß nach ihm gesagt wird: „Großmutter, leichter . . . leichter!"

[13] Vgl. Avseenok (1971, S. 61): Die Jäger müssen die Stimmen von verschiedenen Vögeln und Raubtieren nachahmen und um das Bärenlager herumtanzen.

ob sie sich an die Stelle verirrt und das Tier tot vorgefunden hätten. Gleichzeitig beklagten sie bitter, daß ihnen unbekannte Leute den Bären erschlagen hätten."

Eine allgemeine Beschreibung der ewenkischen Bärenjagd, der sich einige Ergänzungen entnehmen lassen, hat Vasilevič (1971, S. 160 f.) gegeben. Nach ihren Angaben teilt der *nimak* (über die Bedeutung dieses Wortes vgl. weiter unten) den Eingang des Bärenlagers durch Stangen in zwei Teile. Dann kauert er sich, Spieß[14] oder Gewehr in Bereitschaft haltend, nieder und richtet einige Worte an den Bären: „Die Jakuten (oder Russen) sind gekommen, um dich zu töten!" Derweilen beunruhigt der Entdecker der Höhle mit einer Stange, die er durch eine Öffnung im oberen Teil des Lagers steckt, den Bären. Der herausgekommene Bär stürzt sich mit seiner ganzen Schwere auf den aufgestellten Spieß; oder er wird mit dem Gewehr erschossen (wohl kaum erst seit dem 19. Jahrh., wie Vasilevič angibt; vgl. den oben zitierten Bericht von Sienicki aus dem. 18. Jahrh., der ja bereits das Erlegen des Bären mit dem Gewehr voraussetzt). Wenn der Jagdspieß nicht richtig aufgestellt worden ist, passiert es, daß der Schaft zerbricht. Dann werden am Eingang in die Höhle schnell zwei Stangen kreuzweise in die Erde gestoßen, die den Bären am Entweichen aus dem Lager hindern sollen. Der Entdecker der Höhle fertigt inzwischen aus festem Holz einen neuen Schaft an,[15] denn der Bär soll sich nicht quälen oder böse werden.[16] Wenn der Bär getötet ist,

---

[14] Die von Menges (1965, S. 593) zitierten Wörterbuchangaben über den „tungusischen Bärenspieß": „*gida,* Spieß, mit lancettförmiger, metallener (eiserner), doppelschneidiger Spitze auf hölzernem Schaft" (Vasilevič) bzw. *geda* „großes Messer, an einem 1 1/2 m langen Stock befestigt, mit Schneide auf nur einer Seite, das zur Jagd auf den Bären verwendet wird" (Titov) – meinen – trotz der übereinstimmenden Terminologie („das Wort ist gesamttungusisch . . . und scheint . . . ein Lehnwort aus dem Chinesischen zu sein") – zwei verschiedene Waffen: einmal das im Russischen *pal'ma* und in einigen nordtung. Dialekten *koto* oder *utkən* genannte Instrument, das aus einem auf einen Schaft aufgesetzten Messer besteht; zum anderen eine mit größerem Recht als „Lanze" oder „Spieß" zu bezeichnende Waffe. Aus den Quellen ist oft nicht sicher zu ersehen, welches Gerät gemeint ist, und wird deshalb hier einheitlich als Spieß bezeichnet, wie ja schon Middendorff (1867/75, S. 1516) auch die *pal'ma* so bezeichnet: „Was dem Samojeden die Lanze gegenüber dem wehrlosen Rennthiere, das ist der Bärenspieß dem Tungusen: gleichfalls ein Universal-Instrument, das ihm als Axt dient . . ., als Reitstokk . . . u. s. w."

[15] Nach Tugolukov (1970, S. 254) wird bei den östlichen Ewenken der aus einer Birke hergestellte Stiel des Spießes (*gidá*) jedesmal nach der Erlegung eines Bären fortgeworfen und stattdessen ein neuer angefertigt.

[16] Einen verwundeten Bären muß man unbedingt verfolgen und ihm möglichst bald den Todesstoß versetzen, sonst wird er sich rächen, indem er einen oder mehrere Jä-

beschuldigt man erneut einen Jakuten, Russen, überhaupt einen Fremden, ihn erschlagen zu haben.[17] Hierauf legt man eine Schlinge um den Hals des Bären und mit den Worten „Großvater (Großmutter), komm' sachte heraus! *Ku-uk! Ki-ik!*" zieht man ihn aus seinem Lager. Danach wird, wenn es sich um eine Bärin handelt, kontrolliert, ob sich noch Bärenjunge im Höhleninneren befinden, die, wenn das der Fall ist, lebend herausgeholt werden. Zuweilen tötet man sie gleich an Ort und Stelle.

Hier und in einigen anderen Berichten ist davon die Rede, daß die Jäger schon vor dem Töten des Bären, wenn sie sich dem Bärenlager nähern oder während sie das schlafende Tier durch Stochern mit Stangen aufzuwecken suchen, entschuldigende oder versöhnende Worte hersagen.

Von den Erbogočen-Ewenken berichtet Itter (1929, S. 45), daß der Jäger beim Zustopfen der Eingangsöffnung der Bärenhöhle mit Bündeln zusammengebundener Gerten dem Bären zuflüstert: „Großvater, beruhige dich, dies ist ein Russe!" Sobald der Bär sich dann in der Öffnung zeigt, schießt der Jäger. Danach schiebt er eine Stange ins Innere des Lagers, um ihr Ende in die Haare des Bärenfells einzudrehen und dann daran zu ziehen. Wenn sich der Bär nicht mehr rührt, zündet der Jäger ein Feuer an, setzt sich daran und beginnt zu rauchen. „Nun, *amaka,* mein Lieber", wendet sich der Jäger an den Bären, „sei nicht böse, wir erwärmen dich, gehen gut mit dir um. Danke dafür, daß du uns ein Feuer angezündet und uns damit aufgewärmt hast!"[18]

Die Tutura-Ewenken beginnen nach Petri (1930, S. 49), wenn sie sich dem Bärenlager nähern, *kuk* zu schreien, und wiederholen diesen Schrei, wenn sie den Bären erlegt haben, was gut zu der von den Ewenken an der Steinigen Tunguska beschriebenen Sitte paßt.

Titov (1923, S. 95) stellt für die Nordbaikal-Ewenken (Kindigiren) die Sache so dar, daß der Entdecker einer Bärenhöhle nicht erst Jagdkameraden zu Hilfe holt, sondern sogleich selbst an die Erlegung des

---

ger tötet oder aber alle Tiere vor den Jägern auseinandertreibt (Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 5; Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 158).

[17] Vgl. Vasilevič 1930, S. 63: „Der Russe (oder Jakute) hat dich getötet, Großvater!"

[18] Das Entzünden eines Feuers sofort nach Erlegung eines Bären, über das die Jäger hinwegspringen, erwähnt Holmberg (1925, S. 22) von den „Tungusen des Kreises Turuchansk", und führt dazu auch Parallelen von anderen Völkern an. Die Keten entzünden bereits vor Erlegung eines Bären in einiger Entfernung von der Höhle ein Feuer und sagen, daß man sich einem Bären nicht nähern dürfe, ohne ein Feuer angezündet zu haben (Alekseenko 1960, S. 95; 1963, S. 197f.).

Tieres schreitet. Mit zum Eingang in die Bärenhöhle gewendetem Gesicht sagt er: „Nicht ein Tunguse ist zu dir gekommen, sondern ein verirrter Jakute. Komm' sachte herausgekrochen, Vater!" Danach verbeugt er sich in Richtung der Eingangsöffnung, in der der Kopf des Bären erscheint. Sobald der Bär getötet ist, folgen Entschuldigungen: „Nicht ich habe dich erschlagen, ein Jakute hat dich erschlagen!" (vgl. Ders. 1926, S. 29). In Čenča an der Oberen Angara nördlich des Baikalsees hat Titov ein besonderes Lied aufgezeichnet, das die Jäger singen, wenn sie an das Bärenlager hinangehen (Vasilevič 1936, S. 201; Lebedeva 1966, S. 198 f.):

Großvater (*amājaj*), Großvater!
Ruhig, ruhig!
Umherirrende Kinder
sind auf dich gestoßen (haben dich gefunden).
Großvater! Großvater!
Ruhig, ruhig!
Hier befinden sich Jakuten
unter Rosmarin- [bzw. Wacholder- (*səŋkiräl*)] Sträuchern.
Großvater! Großvater!

Zu dem von Titov ohne Kommentar veröffentlichten Lied – (bei ihm ist nicht einmal davon die Rede, daß es sich um ein solches handelt) – bemerkt Lebedeva, die Bedeutung desselben bestünde zum einen darin, daß die Ewenken dem Bären einreden möchten, sie nicht anzufallen, da sie ja seine Nachfahren seien, die nur durch Zufall, als sie sich in der Taiga verirrt hatten, auf ihn gestoßen wären. Zum anderen verfolge das Lied aber auch den Zweck, den Bären zu betrügen und seinen Zorn auf die Jakuten abzulenken, die mit der Absicht, ihn zu töten, gekommen wären. Die südöstlicher wohnenden Kalar-Ewenken (Vitim-Olekma) richten (nach Tugolukov 1962, S. 94; 1969, S. 154) folgende Worte an den Bären, wenn dieser, durch eine in das Höhleninnere gestoßene Stange aufgeschreckt, seinen Kopf hinaussteckt: „Wir haben keinen Vater, keine Mutter, wir sind Waisen. Komm leise heraus, (sei) ruhig . . " Derartige Reden sind für die östlichen Ewenken häufig erwähnt. So sagen die Učur-Ewenken, wenn sie die Öffnung des Bärenlagers mit einem „Pfropfen" (ein Bündel aus Gerten, das um das Ende einer Stange gewickelt ist) verstopft haben: „Beruhige dich, Großvater, (nur) deine Waisen stören dich!" Oder: „Still, Großmutter, Großvater! Fremde sind gekommen! Erschrick nicht!" Oder: „Still, Großmutter, Jakuten sind gekommen!" (Nikolaev 1964, S. 175). Bei den Dželtulaks-Ewenken (Oberer Aldan-Zeja – Dialekt): „Bist du ein Großvater, eine Großmutter? Komme

selbst . . . Ich bin mager (gebrechlich) und stürze hin auf den Weidenstrauch. Gehe selbst wohin du willst . . ." Mit diesen Worten nimmt der Jäger die Büchse von der Schulter und zielt auf die Öffnung des Bärenlagers (Tugolukov 1970, S. 254). Bei den Ajan-Ewenken rufen die Jäger, die sich zur Tötung des im Winterlager liegenden Bären zu einer „Kompanie" zusammengeschlossen haben, vor der Tötung: „Unser Vater! Wir achten dich, fürchte uns nicht! Habe Mitleid mit uns, Schrecklicher! Besänftige dich, Schrecklicher! Wir sind bedauernswerte, unglückliche Menschen! *Uha* (o weh!), [ich?] armer Mensch! Versöhne dich, ich fürchte mich, usw." – „Danach aber, sobald sich der Kopf des Bären in der Öffnung des Bärenlagers zeigt," bemerken die Urheber dieser Mitteilung (Piekarski und Cvetkov 1913, S. 59 f.) dazu, „schickt der 'arme Mensch' seinem 'Vater' eine scharfe Kugel."[19] Die Ewenken erklären, daß der Bär auf ihre Worte hören und von einem Angriff auf sie ablassen wird.

Auch bei den Lamuten, wenigstens bei denen des Kolyma-Gebiets, werden nach Bogoraz (1900, S. 65) während der Jagd auf den im Winterlager liegenden Bären „versöhnende Lieder" gesungen und verschiedene entsühnende Bräuche ausgeführt. Den Bären nennen sie (Ders. 1931, S. 112) „Großvater" oder genauer den „jüngeren Bruder ihrer Großmutter Dantra" (bzw. [1904/09, S. 325] den älteren Bruder von Torga'nŕa, dem Ahnherrn der Lamuten). Wenn sie das Bärenlager umstellt haben, fassen sie sich, bevor sie den Bären aufwecken, an den Händen und singen: „Großvater Bär, unsere Großmutter, deine ältere Schwester Dantra, sagte und befahl dir: erschrick uns nicht, stirb!" Diese Worte spielen auf die lamutische „Ursprungsmythe des Bärenzeremoniells" an. Nach Bogoraz 1925, S. 208, lautet der letzte Satz: „Die of your own choice!" Ein „gutgesinnter" Bär soll nämlich die Bitte befolgen und aus eigenem Antrieb den Jägern seine Flanke zum Stoß darbieten, er wird auch gleich vom ersten Streich sterben und sein Tod wird deshalb leicht, ja sogar angenehm, „gleichsam ein Kitzeln" sein. Ein bösartiger Bär dagegen wird auf seiner Verteidigung bestehen und sogar einen Jäger töten oder anderes Übel anrichten und deshalb einen qualvollen und schlimmen Tod erleiden.

---

[19] Vgl. damit die von Czaplicka (1916, S. 139) an eine nach der Erlegung eines Bären bei den Ewenken (?) gesprochene Entschuldigungsrede [„It was not I, Grandfather; it was the Russians (i.e. any Europeans) who have killed you through me. I am grieved, I am truly grieved. Be not angry with me."] geknüpfte Bemerkung: „After this the hunter may safely swallow his grief, together with the steak he makes from its object, without fear of an attack of moral indigestion."

Pfizenmayer (1926, S. 164) spricht von der „Abneigung des Lamuten gegen den behäbigen Jakuten", „denn hat er ein wehrhaftes Wild erlegt, Bär oder Wolf, von dem er glaubt, daß sein Geist in Gestalt eines Artgenossen sich an ihm für seinen Tod rächen könnte, so stellt er sich vor seine Beute und versichert dem toten Bären, daß nicht ein Lamute ihm die Todeswunde beibrachte, sondern – ein Jakute!"

Ein lamutischer Gewährsmann von Žornickaja (1966, S. 86) berichtet von Tänzen, die nach der Bärenjagd stattfinden. Einer der angesehensten und bejahrtesten Männer schreitet um das tote Tier herum und singt dabei ein Lied, worin er den Bären bittet, nicht die Knochen der Jäger anzurühren, und ihm mitteilt, man werde seine Knochen bestatten. Während des Singens macht er rhythmische Verneigungen und entfernt gleichzeitig den Schnee vom Bärenfell. Nach einer anderen Angabe wird dieser Ritus gewöhnlich von einem älteren Jäger und dessen Sohn ausgeführt. Jeder von ihnen hält in der Hand eine kleine Weidengerte, die unbedingt drei Verzweigungen haben muß; jeder Zweig soll einen Jagderfolg bedeuten. Sie schreiten um den Bären herum, schwenken mit der Gerte, und berühren damit sachte das Fell, das sie vom Schnee säubern. Dabei sagen sie, der Bär solle nicht böse auf sie sein, da nicht sie ihn getötet hätten. Sie drücken ihr Bedauern über den Tod des Bären aus, indem sie sich Tränen vom Gesicht wischen. Im Takte des Liedes schreiten sie um das Tier herum und bewegen die Hände im Rhythmus ihrer Schritte, um das Reinigen des Bärenfelles anzudeuten.

Im Zusammenhang mit den Tötungsriten sei noch kurz auf die Vorstellungen von den Folgen der serienweise vollbrachten Bärentötung hingewiesen. Nach Auffassung der ewenkischen Jäger an der Steinigen Tunguska ist man bei Erlegung seines siebten, vor allem aber seines neunten Bären besonders gefährdet; danach birgt die Bärenjagd keine außerordentlichen Gefahren mehr in sich (Unjuk 1929, S. 41) Ähnliche Ansichten sind von vielen Völkern belegt. Die Narym- und Vach-Ostjaken bezeichnen einen Jäger, der 50 Bären getötet hat, als "Bären-Zar"; doch ist man ihrer Ansicht nach schon nach Erlegung von 18 Bären gegen den Angriff eines Bären gefeit. Bei den Berezover und Obdorsker Ostjaken gilt man schon nach der Tötung von 30 Bären als "Bären-Zar", und es genügt, 15 Bären erlegt zu haben, um vor einem Angriff sicher zu sein (Starcev 1928, S. 105). In anderen Fällen wird die Tötung des 10., 40. oder 100. Bären als kritisch angesehen.[20]

[20] Die Jakuten fürchten sich, den 10. Bären zu erlegen (Chudjakov 1969, S. 215). Be-

4. Vorbereitungs- und Tötungsriten bei einigen Nachbarvölkern

Um einen kurzen Blick auch auf die Bärenjagd und die dabei geübten Riten bei den den Nordtungusen benachbarten Völkerschaften zu werfen, sollen einige Belege von den Keten, Jakuten und Dolganen, die für einen Einfluß am ehesten in Betracht kommen, angeführt werden.

Von den in der nächsten Nachbarschaft der Ewenken an der Steinigen Tunguska wohnhaften Keten hat Krejnovič (1969, S. 16 ff.) in der Siedlung Sulomaj nach den Worten einer ketischen Jägerin einen Text über den Ablauf des Bärenzeremoniells aufgezeichnet, der einleitend den Jagdgang der Erzählerin in die Taiga, das Erlegen von Eichhörnchen und das unvermutete Entdecken eines Bärenlagers schildert. Mit einer Stange sticht sie in die Öffnung des Lagers, um zu sehen, ob ein Bär darin ist: „(59) 'Großmutter, bewege dich ein bißchen!' (60) Die Großmutter ergriff den Baum. (61) 'Großmutter, laß los!' (62) Jetzt weiß ich, daß dies kein leerer Platz ist. (63) Von hier kehrte ich zurück, kam am Abend nach Hause und sagte zu meinen Leuten: 'Ich habe heute irgendeinen Ort gesehen.' (64) Die Leute sagen: 'Morgen werden wir sie [die „Großmutter] besuchen gehen'." Am nächsten Morgen folgen die Jäger, mit Proviant, „Bäumen" (*aq*, umschreibendes Wort für Spieß) und zwei Schlitten versehen, den Spuren der Jägerin zum Bärenlager. In Rufweite bleibt man davor stehen, um einige Vorbereitungen zu treffen, geht dann aber näher heran. „(77) Die Leute sagen: 'Großmutter, komm heraus!'"[21] Nachdem die Bärin getötet ist (sich freiwillig „ergeben" hat),[22] stellt

---

sondere Gefährlichkeit der 40. Bärentötung: Unjuk 1929, S. 41 (Russen); Globus, Bd. 14, 1868, S. 295 (Russen an der Wolga); Munkácsi 1952, S. 93 ff. (Wotjaken); Popov 1937 b, S. 202 (Dolganen); Birkenhof 1972, S. 172 (Russen, Jakuten, Lamuten an der Indigirka): beim 40. Bären laufen die alten Jäger Gefahr, von dem Tier zerrissen zu werden, aber wenn es ihnen gelingt, den 40. Bären zu erlegen, so brauchen sie von da an keine Furcht mehr vor Bären zu haben. – Bei den Siebenbürger Sachsen darf man nur 99, nie 100 Bären töten (Peuckert 1927, Sp. 885). Auch die Burjaten glauben, daß ein Jäger, der 99 Bären erlegt hat, vom 100. Bären getötet wird, denn "für 100 getötete Bären muß ein Mensch sterben" (Mándoki 1973, S. 22, nach Changalov). Ähnliches wird auch von den Ostjaken (Papáy 1905, S. XXIII) etc. berichtet. Ohne eine genau fixierte Zahl anzugeben, behaupten die Sachalin-Giljaken, daß die Bären gegen einen Jäger, der zu viele Bären erlegt hat, Groll hegen und danach trachten, ihn zu Tode zu beißen (Takahashi 1942, S. 87).

[21] Vgl. Krejnovič 1969, S. 105 f., Fußn. 22; Anučin 1906, S. 47: „Sei nicht böse, Großvater! Komm zu uns als Gast!"

[22] Vgl. Krejnovič 1969, S. 103 f.: Das Wort *tŏj* „sich ergeben" wird nur für das Töten

der älteste Jäger durch Fühlen fest, daß sich im Höhleninneren noch zwei „kleine Großmütter" aufhalten, die herausgescheucht und ebenfalls getötet werden. Danach wird der Körper der Bärin herausgezogen, auf den Rücken gelegt, ein Feuer angezündet und die rechte Vorderpfote „der Großmutter" abgeschnitten, um damit einen Wahrsagebrauch durchzuführen.

Alekseenko (1960, S. 94 f.; 1963, S. 197) berichtet von einem ketischen Brauch, der an die von Anisimov von den Ewenken der Steinigen Tunguska beschriebenen Rabenpantomime gemahnt. Bei der Ankunft im Lager gibt der Jäger, der eine Bärenhöhle entdeckt und die Örtlichkeit gekennzeichnet hat, seine Entdeckung durch Klopfen mit dem Skistab auf den Skiern bekannt. Auch macht er beim Betreten seines Zeltes ein paar Sprünge, schwingt mit den Armen, um auch auf diese Weise zu erkennen zu geben, daß er eine Höhle entdeckt hat. Die Männer versammeln sich daraufhin in dem Zelt und der Jäger erzählt, wie er bei seinem Jagdgang durch die Taiga „den Tschum" (*qus'*) oder das „Lager" (*ytaq*, das von den Keten bewohnte Sommer- und Winterlager) „irgendeines Menschen" gefunden habe. Man beschließt, dem „alten Manne" oder der „Großmutter" am nächsten Tage einen Besuch abzustatten. Das Wort „jagen" auszusprechen ist nicht erlaubt, und die Jäger dürfen nicht zum Mitkommen aufgefordert werden, sondern müssen sich ungebeten einfinden (einige Details nach Krejnovič 1969, S. 104). In einer anderen Quelle (Levin-Potapov 1956, S. 696) wird das Aneinanderschlagen beider Skier vor der Eingangsöffnung in den Tschum des Jägers erwähnt, wenn dieser ein Großwild (Elch oder Bär) entdeckt hat. Die Nachbarn versammeln sich daraufhin und gemeinsam wird beraten und zur Jagd auf das Tier aufgebrochen. Dem entspricht vollkommen, wenn Tugolukov (1969, S. 154) – leider ohne Herkunftsangabe – sagt, daß der ewenkische Jäger, der nach der Entdeckung eines Bärenlagers nach Hause zurückkehrt, nur seine Skier geräuschvoll abzuschütteln brauche, um sich verständlich zu machen und andere Jäger aufzufordern, an der Bärenjagd teilzunehmen. Am nächsten Morgen begeben sich dann einige Männer zum Bärenlager, und während sie sich demselben nähern, entschuldigen sie sich und wälzen „wie gewöhnlich alles auf ihre Nachbarn, die russischen Jäger" ab, indem sie sagen, daß nicht die Ewenken es sind, die sich nähern, sondern lūča, d. h. Russen.

---

eines Bären gebraucht; *tójbāt* ist ein Bär, der „selbst den Tod durch die Hände der Keten sucht".

Amüsant ist, daß die russischen Sibirjaken ihrerseits, während sie einem erlegten Bären das Fell abziehen, sagen: „Nicht ich tötete dich, ein Tunguse tötete dich", oder: „Nicht wir haben dich getötet, du hast dich selbst erschlagen." Denn selbst ein bereits enthäuteter Bär kann zuweilen wieder aufstehen und einen „Schuldigen" bestrafen[23] (Popova-Vinogradov 1936, S. 82). Schon Jadrincev, der als einer der ersten (1890, S. 113) Material „über den Bärenkult in Sibirien" zusammenstellte, erwähnt, daß die Russen sich ebenso wie die sibirischen Eingeborenenvölker beim Bären für dessen Tötung entschuldigten und ihm sagten: „Nicht ich habe geschossen, sondern jemand anderes hat auf dich geschossen!"

Zahlreiche Übereinstimmungen zu den Bärenjagdriten der Nordtungusen lassen sich auch bei den Jakuten nachweisen. Auch bei ihnen darf derjenige, der sich auf eine Bärenjagd vorbereitet, mit niemandem darüber sprechen, nicht einmal den Angehörigen darf er etwas sagen, weil andernfalls der Bär es hören und Gegenmaßnahmen treffen könnte, die etwa darin bestehen, daß der Bär zur Jurte des Betreffenden kommt, um dessen Kind zu rauben. Wenn Angehörige oder Nachbarn auf die Jagd mitgehen möchten, so ersehen sie schon aus den Vorbereitungen, die der Jäger trifft, was beabsichtigt ist, und rüsten sich selbst ebenfalls für die Jagd aus. Einen im Winterschlafe ruhenden Bären darf man nicht töten, ohne ihn vorher aufgeweckt zu haben, anderfalls wird der Schuldige ebenfalls während des Schlafes von einem Bären überfallen [Sieroszewski 1896, S. 659. Kulakovskij 1923, S. 57; Chudjakov 1969, S. 211. Popov 1949, S. 285]. Deshalb stößt man mit Teer bestrichene Stangen in das Höhleninnere, dreht dieselben in das Fell ein, damit die an dem Teer haftenbleibende Wolle fest anklebt, und zieht sie wieder zurück. Dadurch wird das Tier wütend und kommt aus der Höhle hervor (Ionov 1915, S. 052 f.). Zumeist heißt es, daß dabei einige höfliche Worte gesprochen werden, mit denen der „verehrte Herr" aufgefordert wird, sich her-

[23] Deshalb hauen nach Bischof Innokentij (Veniaminov-Popov), Zapiski ob ostrovach Unalašk. otdela, Bd. 3, St. Pb. 1840, S. 89, die sibirischen promyšlenniki vor dem Enthäuten dem Bären die Pfoten ab, reißen ihm die Augen aus oder schneiden ihm die Sehnen durch. Vgl. Hallowell 1926, S. 85 (nach Dobell) für Kamtschadalen und Korjaken, sowie B. Gunda, Das Abhauen der Achillessehne der Tiere in der eurasischen Jagdkultur (ZfE, 70, 1938, S. 454 ff.). Das ist wohl auch der Grund dafür, daß bei den Syrjänen jemand, der an den Erlegungsort kommt, „solange der Bär noch Zähne und Klauen besitzt, . . . zu einem ebenso großen Anteil an der Beute berechtigt [ist], wie die Bärentöter selbst" (Manninen 1932, S. 271 f.), sicherlich in der Annahme (Harva 1938, S. 424), „daß die ärgste Gefahr vorüber sei, wenn die erwähnten Körperteile entfernt" sind.

abzulassen und doch den Versuch zu machen, aufzustehen (Popov 1949, S. 285). „Herr Großvater! Gib mal acht (*bolγoj ärä*)! Wir sind mit einem lamutischen Heer zu dir gekommen!" Oder: „Unser Herr Großvater! Wir treffen uns (mit dir), die besten der Männer, die Alten des dunklen Waldes. Öffne deinen weichen Weg! Wir sind gekommen, nachdem wir uns mit einem fremdstämmigen (lamutischen) Heer gesammelt hatten. Wir sind gekommen, um mit dir (unsere) Kräfte zu erproben. Wach auf, wach auf!" (Chudjakov 1969, S. 211). Nach Sieroszewski (1896, S. 695) weckt man den Bären durch Stockschläge auf und schreit dabei: „Steh auf! Ein Heer kam, um zu kämpfen!" Nach Popov (1949, S. 28) singen die Viljuj-Jakuten schon bevor sie zur Bärenjagd ausziehen: „Nach dem der Herr uns erschaffen hatte, machte er uns lebendig. Wir, die Menschen des weißen Herrschers, kommen zu dir, um dich dem Brauche gemäß zu töten!" – Gewöhnlich schießen alle gleichzeitig auf den Bären, damit auch alle gleich schuldig an seinem Tode sind (Timofeev-Tereškin 1927, S. 13).

Auch die jakutiserten Dolganen überfallen den im Winterschlaf liegenden Bären niemals unerwartet, sondern wecken ihn durch Schreien auf. Auch sagen sie, bevor sie den Bären erlegen: „Halte deinen Zorn zurück!" Wie bei ihren Nachbarn, den Ilimpija-Ewenken, gilt es auch bei den Dolganen als Glück, wenn der getötete Bär mit dem Kopf zur Sonne hin stürzt; ein ungünstiges Zeichen ist dagegen, wenn er nach Norden, zur Seite des Todes fällt. Ist der Bär verendet, so stellen sich die Jäger um ihn herum auf, fassen einander an den Händen, machen dem Laufe der Sonne folgend drei Kreise und sagen: "Nicht wir haben dich erschlagen, du bist von selbst gestorben, nachdem du an die Reihe gekommen bist, nachdem der von Gott bestimmte Tag gekommen war. Denke nicht schlecht (wörtl.: schwer) und belästige später unsere Kinder nicht" (Popov 1937 b, S. 202).

Nach Vorstellung der Jakuten stürzt sich der aus der Höhle hervorstürzende Bär stets auf den besten Jäger, auch dann, wenn ihm ein Anfänger weit näher steht. Der Angegriffene wird dann sagen: „Warte, schau dich um, unser Großvater! Ereifere dich nicht, wenn du auf den Burschen schaust, ärgere dich nicht, wenn du auf das Mädchen schaust! Wir sind dir ebenbürtig, (einander) würdig. Wir haben keine Verfehlungen begangen, die schlimme Bestrafung nach sich ziehen müßten: Als du schliefest, zerbrachen wir nicht deine langen Knochen, überfielen dich nicht, als wir uns heranschleichend genähert hatten. Warte, Herr Großvater, ehrwürdiger Greis Mixajlo [*Mäxääjlä oγonjor*] oder: alte Frau Mar'ja [*Maška ämääxsin*]! Warte, schau dich

um! Beginnen wir doch mal menschlich zu sprechen, begeben wir uns mal auf Jakutisch!"

Der in den ewenkischen Versöhnungsreden als feststehende Redewendung immer wieder auftauchende Hinweis "Wir sind Waisen, Arme, Gebrechliche",[24] der die Nichtigkeit und Hilflosigkeit der Menschen dem Bären gegenüber zum Ausdruck bringen soll, um das gefürchtete Tier milde zu stimmen, damit es sich gutwillig und ohne Schaden zuzufügen erlegen lasse, kehrt in einer jakutischen Begütigungsrede wieder, die bei einer unverhofften Begegnung mit einem Bären hergesagt wird:

Herr Großvater (Frau Großmutter)!
Deinen breiten Weg zertrat ich nicht,
deinen langen Weg beschritt ich nicht,
weder ich noch meine Vorfahren.
Mildere (deinen) Zorn! –
Ich bin eine Vollwaise,
ich bin überaus unglücklich,
ich bin traurig!
Oh, wenn du dich doch
in der Tiefe des Waldes, wie durch eine Ritze zwischen Brettern, bewegtest,
dich auf Fußsohlenbreite entfernt hieltest,
einer Aalraupenleber[25] ähnlich weich würdest,
dem (zarten) Flaum des Zobels ähnlich würdest!
(Ionov 1915, S. 054).

[24] Vgl. auch die Beteuerung des Schamanen vor dem Wildgeist während des *hiŋkələvūn-* Ritus, daß es sich bei den um Jagdwild bittenden Menschen um Waisen und Arme handle.

[25] Geßner sagt in seinem „Thierbuoch" (1563) von dem Aalraupe oder-rutte, auch Aalquappe usw. genannten Fisch: „Ir Leber ist ein edler Schleck" – so auch (nach Ionov) bei den Jakuten, die sie in gefrorenem Zustand – sie soll fett und besonders zart sein – als Köstlichkeit zu schätzen wissen.

5. Das Abwälzen der Verantwortung: Die Rolle des Raben

Jedesmal, wenn die Ewenken einen getöteten Bären ins Haus gebracht haben, heißt es in dem erwähnten Lexikonartikel von Ličkov (1902), veranstalten sie eine gemeinschaftliche Feier (*kuk*). Herz und Leber des Bären werden in Stückchen zerschnitten und in Butter gebraten. Jeder Anwesende führt ein Stück davon zum Munde, verbeugt sich vor dem Bären und entschuldigt sich bei ihm für die Tötung, an der, wie er versichert, keineswegs die Ewenken schuldig seien, vielmehr die Russen oder Amerikaner. Solange das Fleisch kocht, wagen die Frauen nicht, die Jurte zu betreten.

Die von Ličkov erwähnte Entschuldigungsrede an den Bären, in der die Tat des Tötens den Russen zugeschoben wird, ist schon in der frühesten (mir bekanntgewordenen) Nachricht über die „Bärenverehrung" der Ewenken enthalten, die sich in den 1754 erschienen Lebenserinnerungen des als Kriegsgefangener nach Sibirien geratenen polnischen Obersten Ludwik Sienicki (1754, S. 10) findet. Nach seinen Angaben halten die Ewenken den „schwarzen Bären" für einen Gott (za boga mają niedzwiedźia czarnego). Wenn sie einen Bären getötet haben, springen sie über das erlegte Tier, und um sich zu entschuldigen, schreien sie, sie hätten dies nicht aus freiem Willen getan, sondern auf Befehl, denn es seien die Russen gewesen, die das Gewehr gemacht und ihnen das Pulver gegeben hätten, mit dem Befehl, damit unbedingt Bären zu erschießen. Auch müßten sie unter deren Macht verbleiben und ihren Befehlen Folge leisten. „Deshalb sei du nicht böse auf uns!" Wenn es ihnen gelingt, ein Wild (zwierza) zu schießen, so machen sie aus drei Balken eine Art von Galgen (zrobiwszy nakształt szubienicy ze trzech balek), worauf sie zu Ehren des Bären Elch- oder Rentierhäute hängen (zawieszają skóry łosie álbo jelenie; *jeleń* meint hier sicher das Rentier), um für das (Jagd-)Glück, welches sie hatten, zu danken.

Auf die letztere Angabe wird noch zurückzukommen sein. Ein Gegenstück zu der von Sienicki überlieferten Entschuldigungsrede an den Bären hat Titova (1972, S. 84) aus einem im vorigen Jahrhundert verfaßten Manuskript von N. Ščukin, der die Ewenken an der Lena im Gebiete von Jakutsk und Kirensk besuchte, mitgeteilt: „Die Tungusen wehklagen über dem getöteten Bären, wobei sie ihm versichern, nicht sie hätten ihn getötet, vielmehr Gewehr, Pulver und Blei, und alles dies (stamme) von den Russen, folglich hätten auch die Russen ihn getötet."

„Die Ursache dieser Excusen ist die Furcht, weil sie sich einbilden, es könne die vagirende Seele des Bähren ihnen in den Wäldern noch schaden, und müsten sie sich bey zeiten mit der Seele aussöhnen, daß sie ihr den Cörper zu räumen anmuthen gewesen, woferne sie nicht von ihr angetastet und beschädiget seyn wollen", sagt Joh. Bernh. Müller (1726, S. 204 f) zur Erläuterung der „mit vielem Geplerre und verstellten Klagen" vorgebrachten Entschuldigungen der Ostjaken vor dem erschlagen Bären, die mit den ewenkischen nahezu übereinstimmen. Wäre eine gegenseitige Beeinflussung dieser Autoren nicht unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen, und hätten neuere Berichterstatter über das Bärenritual der Ewenken, deren Mitteilungen wir noch kennenlernen werden, nicht ähnliche Entschuldigungsreden erwähnt, möchte man annehmen, hier und in den folgenden Fällen läge eine literarische Tradition vor, einmalig aufgezeichnet und als Topos weitergegeben, so sehr stimmen die Redewendungen überein. Es sind das Spielarten jener vielfach überlieferten Versöhnungsreden, wie sie überall zum Grundbestand des Bärenzeremoniells und überhaupt des Jagdrituals gehören. Ihr spezielles Kolorit erhalten sie dadurch, daß man es nicht bloß beim Namhaftmachen fremdstämmiger „Mörder", denen die Schuld am Tode des erlegten Tieres zugeschoben werden soll, bewenden läßt, sondern zusätzlich noch zu einer Art „Ochsenmörder"-List (wie bei den attischen Buphonien)[26] greift, indem eine Verurteilung der Mordwaffen vorgenommen oder doch auf deren fremde Herkunft hingewiesen wird. Außer bei den Ewenken und den ihnen benachbarten Jakuten (Piekarski 1908, S. 500; Galitzin 1854, S. 81) sind derartige Reden besonders bei den finnisch-ugrischen Völkern aufgezeichnet worden, worüber in der Literatur sich zahlreiche Angaben vorfinden. Der zuerst veröffentlichte Beleg, von den Ostjaken stammend, scheint in der Erstauflage von Witsens „Noord- en Oost-Tartarye" (1692, S. 423; 2. u. 3. Aufl., S. 640) zu stehen: Vor dem toten Bären „maekten zij eerbiedige groetenissen, en riepen overluit tegen hem, en zyt toch niet toornigh op ons, of ons vee, weest toornigh op dengenen die het yzer aen de pyl gemaekt heeft" (sei doch nicht zornig auf uns oder unser Vieh, sei zornig auf denjenigen, der das Eisen an den Pfeil gemacht hat). Noch

[26] E. G. Kagarov hatte bereits 1913 die attischen Buphonien mit dem nordasiatischen Bärenzeremoniell verglichen (vgl. I. I. Tolstoj, Obrjad i legenda afinskich bufonij. Sovetskij Fol'klor, No. 4–5, Mo.-Len. 1936, S. 251; Petrov 1934, S. 174 ff.). Später hat Schwenn auf analoge Züge in den Jagdriten verwiesen, aber erst Meuli (1946; S. 275 ff., vgl. dagegen W. F. Otto in Paideuma IV, 1950, S. 111 ff.) hat diesen Gedanken weitergeführt und in größeren Zusammenhang gestellt.

weiter zurück, in die Mitte des 17. Jh., reichen die Reiseaufzeichnungen des Polen A. Kamieński-Dłużyk, die aber erst 1874 veröffentlicht wurden. Darin heißt es von den Wogulen (Kuczyński 1968, S. 511), daß sie über dem erlegten Bären klagen und ihm sagen, „nicht wir verursachten deinen Tod, sondern unser [sic!] Bogen" (że nie my tobie śmierci przyczyną, ale łuk nasz). Eberh. Isbrand Ides und Adam Brand, die gegen Ende des 17. Jh. im Auftrage des Zaren eine Reise nach China unternahmen, berichten sehr anschaulich von den Ostjaken, daß wenn diese einen Bären „erleget, so hauen sie ihm den Kopf ab / stecken diesen irgendwo auf einen Baum / laufen um denselben herum / und erzeigen ihme allerlei Ehre. Darnach laufen sie um den tödten Cörper / mit vielem Geheul und Klagen / fragen den Bären. Wer hat dich zu todte geschlagen? und geben selbst zur Antwort: Die Russen. Wer hat dir den Kopf abgehauen? ein Russisches Beil. Wer hat dir den Bauch aufgeschnitten? ein Messer / das die Russen gemachet haben u. d. m. Mit einem Wort die Russen haben die Schuld / sie aber wollen an dem todten Bären unschuldig seyn." (Der allerneueste Staat von Siberien, Nürnberg 1720, S. 152 f. = Isbrant Ides; vgl. den fast wörtlich übereinstimmenden Text von Brand zit. bei Meuli 1946, S. 228 f. Vgl. auch Strahlenberg 1730, S. 84). Ist in diesen älteren Beschreibungen von Pfeil und Bogen, Beil und Messer die Rede, so werden in späteren Berichten, über solche Reden bei den Ob-Ugriern auch Gewehr, Pulver und Kugel, welche von den Russen hergestellt und geliefert worden sind, erwähnt, ähnlich wie das ja auch bei den Ewenken gesagt wird (Gondatti 1888, S. 74; Patkanov 1897, I, S. 127; Sŭchov 1916, S. 33; Senkevič 1935, S. 156; Faludi 1942, S. 25; für die Syrjänen siehe Mikušev 1973, S. 12). Aber noch die modernen Ostjaken kennen die schon von Witsen angeführte Bitte: "Zürne uns nicht, dich tötete der Pfeil des Russen, dich erlegte der Speer des Russen." (Karjalainen 1921/27, III, S. 13, 207). Und die von den Chinareisenden des 17. Jh. überlieferten Entschuldigungsworte beim Enthäuten des Bären haben ihr Gegenstück in einem von Steinitz (1939/41, I. S. 170) aufgezeichneten ostjakischen Bärenlied: "Mit der vom Sohne des russischen Mannes angefertigten, elchkeulengroßen Axt . . . bist du wieder gefället worden . . . Mit dem vom Sohne des russischen Mannes gemachten elchkeulen-großen Messer . . . bist du wieder aufgeschnitten worden . . ." Auch den Finnen waren derartige Rechtfertigungen nach Tötung eines Bären nicht unbekannt, wie folgende Zeilen eines karelischen Bärenliedes zeigen: „Das Messer ist nicht von mir verfertigt, auch nicht von meinem Kameraden, sondern in Estnien verfertigt, aus einer deutschen Stadt ge-

kommen, auf Tuchpacken transportiert, durch berühmte Dörfer, durch Salzsunde." (Krohn 1928, S. 405; Edsman 1958, S. 77 =SKVR I:4, 1274 c–d). Beim Enthäuten mußte ein rostiges Messer verwendet werden, dessen Hersteller unbekannt war (Edsman 1958, S. 67).

Besonders interessant ist die schon von Joh. Bernh. Müller (1726, S. 204) einem damals noch unveröffentlichten Manuskript des Missionars Novickij entnommene Entschuldigungsrede der Ostjaken an den Bären, „daß sie nicht schuldig an seinem Tode, sie hätten das Eisen, womit er getödtet, nicht geschmiedet, noch den Pfeil gefiedert. Es wären auch nicht ihre, sondern fremde Vögelfedern, die die Flucht des Pfeiles so schnell gemacht [bei Novickij (Munkácsi 1902/04, Bd. IV, S. 93): daß nicht sie die Verfertiger des mörderischen Eisens und Pfeiles wären, auch nicht die Erzeuger der Feder der Pfeilfeder: das Eisen schmiedete ein Russe, und der Erzeuger der Feder ist ein Adler]. Sie bäthen um Vergebung, daß sie nur den Pfeil abgedruckt, der ihn getroffen." Auch dieses Motiv hat sich bis in unsere Tage hinein erhalten, allerdings bei den Ostjak-Samojeden (Selkupen), wie E. D. Prokof'eva (1949, S. 367) berichtet: „Bei der Erlegung eines Bären (früher tötete man den Bären nur bei einer zufälligen Begegnung, machte aber nicht eigens Jagd auf ihn) wandte sich der selkupische Jäger mit folgenden Ehrerbietung ausdrückenden Worten an den Bären: 'Mykamy' ('timnjamy')! Mein jüngerer Bruder! Sei nicht böse auf mich, ich habe dich nicht getötet, der Pfeil bohrte sich in dich, da die Federn des Adlers ihn auf dich richteten. Es war ein Adler, der dich tötete.' (Oder: in späterer Zeit: 'Ein russisches Gewehr hat dich getötet, nicht ich.')." Läuft diese selkupische Form des Abwälzens der Schuld am Tode des Bären auf das Beschuldigen des Adlers hinaus, so treten bei den Nordtungusen in dieser Rolle am häufigsten andere Vogelarten – in erster Linie der Rabe – auf.

Bei Ličkov taucht das Wort *kuk* als Name für die auf das Erlegen eines Bären folgende zeremonielle Feier auf. In den ewenkischen Wörterbüchern ist tatsächlich ein solcher Terminus verzeichnet. In dem Wörterbuch von Vasilevič (1958, S. 217) steht unter dem Stichwort *kūk!* die Eintragung: „Schrei des Jägers, der nach erfolgreicher Bärenjagd an das Haus herankommt." Leider gibt Vasilevič in diesem Falle nicht, wie sonst in ihrem Wörterbuche üblich, die Dialekte an, für die der Schrei belegt ist, was einen guten Überblick über dessen Verbreitung erlaubt hätte. E. I. Titov (1926, S. 83), der in seinem die Sprachverhältnisse der südlichen Ewenken verzeichnenden Wörterbuch eine inhaltlich übereinstimmende Erläuterung gibt, fügt für die

Tutura-Ewenken hinzu, daß die zu Hause Gebliebenen auf den Schrei mit *kak!* antworten. Für den Kindigiren-Stamm im nördlichen Baikalgebiet erwähnt derselbe Autor, daß während des Essens eines Bärenfleischgerichtes *kuk* geschrien werde. Durch das Wörterbuch von A. V. Romanova und I. N. Myreeva (1968, S. 84) ist dasselbe für die zum östlichen Dialekt gehörenden Mundarten von Tokka und Tommot in Jakutien bezeugt; hier wird das in Fett gekochte Bärenfleisch als die Speise angegeben, bei deren Verzehr der gellende Schrei ausgestoßen wird. Ohne Angabe der Mundart verzeichnen die ewenkischen Autorinnen des Wörterbuches *kūk!* außerdem als rituellen Schrei, den der Jäger „während der Bärenjagd und bei allen Bärenzeremonien" ausstoße, um einen Raben nachzuahmen. Als eine lautlich abweichende Variante zum Schrei *kūk* ist in einem Anhang zum Wörterbuch von Vasilevič (1958, S. 604) noch *kik! kik!* erwähnt.[26a]

Nach diesen Wörterbuchangaben scheint es sich bei dem „Wort" *kūk* nicht um eine ewenkische Benennung für das Bärenfest zu handeln, sondern eher um einen rituellen Schrei, der von den Jägern während der Bärenjagd, beim Verzehr des Bärenfleisches, überhaupt bei allen damit verbundenen Riten ausgestoßen wird, um einen Raben (*ōlī* allgemeinewenkisch, daneben in östlichen Mundarten *sōr* < jak. *suor*) nachzuahmen.

Nach einer Überlieferung der Ewenken am Oberen Aldan (Vasilevič 1963, S. 65; Romanova-Myreeva 1971, S. 323, 326) sagte Christus (*səvekī*) zum Raben (*ōlī*), der zu Beginn wie auch andere Tiere Menschengestalt hatte: „Gehe hin und folge jedem nach!" Aus diesem Grunde frißt der Rabe alles, was sein jüngerer Bruder (d. h. der Mensch) tötet und fliegt (hinter diesem her).

Der Rabe ist ja tatsächlich eine Art Begleiter des Jägers während der Jagd. Širokogorov (1929, S. 44; 1935 b, S. 94) spricht sogar von einer Kooperation zwischen Jäger und Rabe, die er bei den Ewenken beobachten konnte. Von seiner hohen Warte aus entdeckt der Rabe das dem Jäger unsichtbare Wild und führt ihn, indem er in dessen Richtung fliegt, dorthin. Sobald das betreffende Tier getötet ist, erhält der Rabe als Lohn für seine Hilfe (as a natural compensation) die Innereien und das Eingeweide. Nach Angaben der Birarčen würde

[26a] Korr.-Anm.: In dem inzwischen erschienenen 1. Bd. des „Sravitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskich jazykov" (= Cincius 1975, S. 425) ist der Schrei *kik-kik* belegt aus den Dialekten an der Steinigen Tunguska und von Nakonno (= nördl. Mundart). Außerdem wird in diesem Werk als weitere Variante noch der Schrei *kit-kit* (Dialekt von Učami, südl. Mundart) angeführt.

der Rabe die Jäger nicht beachten, wenn sie ohne Gewehr (oder anstelle eines solchen ohne Stock) loszögen. Auch würden die Raben, wenn das Tier getötet ist, ihre Freude durch einen Schrei sowie durch einen „Tanz" um den Jäger herum zum Ausdruck bringen, wenn dieser das Tier enthäutet.[27]

Entschuldigungsreden und Riten, durch die man die Verantwortung für die Tötung auf die Raben (seltener auf andere Vögel) abzuwälzen trachtet, sind nicht nur bei den Nordtungusen (einschließlich der Negidalen)[28], sondern auch bei vielen anderen Völkern Sibiriens anzutreffen. Bei den Vach-Ostjaken z.B. wird beim Essen des Bärenfleisches gesagt: "*Kok, kok,* der Rabe ißt dich, nicht ich. Sei nicht böse, großer Alter" (Šatilov 1931, S. 112). Einen hübschen Beleg von den Vasjugen-Ostjaken liefert Filimonov: Die Augen des toten Bären werden sorgfältig mit Birkenrinde bedeckt, das Fleisch wird in aller Stille gekocht und in ebensolcher Stille das Mahl, zu dem (mit Ausnahme der Kinder) das ganze Dorf eingeladen ist, verzehrt. Nach beendetem Schmause, wenn alle sich in ihre Zelte zurückgezogen haben, nähert sich eine alte Frau, die nicht mehr lange zu leben hat, dem Kessel, entblößt die Augen des abgeschnittenen Bärenkopfes und fragt: "Wer hat dich getötet, mein Lieber? Wer hat deinen Körper aufgefressen?" In diesem Augenblick schickt man von den Erwachsenen entsprechend instruierte Kinder zu der Alten, die beim Anblick derselben fragt: "Wißt ihr, wahrheitsliebende Kinderchen, nicht, wer das Bärenfleisch gegessen hat?" – Wir wissen es, Großmütterchen, wir haben es gesehen: herbeigeflogene Raben haben den gesamten Bärenkörper zerpickt." – "Oh, diese Taugenichtse", sagt die Alte, "sie müssen bestraft werden! Wohin sind sie geflogen?" – "Wir wissen es nicht, Großmütterchen, wir haben es nicht gesehen, aber

[27] Schweizer Idiotikon IV, Frauenfeld 1901, s. v. Bër, Sp. 1448 f.: „Wie ich nun also under dem boum lag, schrüwen die rappen uf dem boum; do was mier gar angst, denn ich forcht, der b. wäri vorhenden!" – Bei den Ainu soll es der Uhu sein, der den Bären zu verfolgen pflegt (Huber 1964, S. 115). I. Yoshida, Kuma-okuri no igi (Ezo no ōrai, Nr. 1, S. 13) zitiert aus dem „Ezo fūdoki" (es existieren mehrere Mskr. dieses Titels aus dem 18. Jh.) folgende Höflichkeitsformel beim Empfang eines Gastes beim Bärenfest: „Wir empfangen eine Krähe mit großer Gastfreundschaft".

[28] Auffallenderweise fehlt jeder sichere Beleg für ähnliche Bräuche bei den Südtungusen. Lediglich Vasil'ev (1948, S. 85, 87) erwähnt summarisch, wahrscheinlich nach eigenen Aufzeichnungen, daß auch die Orotschen (ähnlich den Wogulen, Ewenken, Jakuten, Dolganen, Sagaiern und Keten) "sich verstellen, als würden Vögel die Augen des Bären herauspicken" bzw. beim Essen des Bärenfleisches Vogelstimmen nachahmen. Der Hinweis auf die Keten wohl nach den inzwischen verschwundenen Aufzeichnungen Kargers.

wir glauben, daß sie schon weit fort sind."[29]

Andere Berichte sind zwar weniger detailliert, aber ebenso eindeutig. Bei den Selkupen sagt man von jemandem, der – obwohl dies eigentlich verboten ist – Bärenfleisch ißt: „Die hungrige Krähe ißt Fleisch!" (Pelich 1972, S. 326). Bei den Karagassen schreien die Jäger, bevor sie den erlegten Bären aus der Höhle herausziehen: *ki-ik! ki-ik! ki-ik!* Mit demselben Ruf empfangen auch die im *aal* anwesenden Personen die mit dem zerlegten Bären heimkehrenden Jäger (Rassadin 1973, S. 123). Changalov bezeugt den Brauch von den Burjaten (zit. Bertagaev 1973, S. 123). Zahlreiche Angaben liegen von den Jakuten vor.[30] Die Dolganen nehmen das Herz des Bären gleich nach der Tötung des Bären heraus, essen es auf und krächzen dabei wie Raben: *xox, xox!* Nach der Heimkehr begeben sich die Jäger nicht sogleich ins Zelt, sondern sie schreien erneut: *xox, xox!* Daraufhin tun die im Zelte sitzenden Frauen so, als ob sie weinten und den Bären bedauerten (Popov 1937 b, S. 202).[31]

Selbst aus Amerika, besonders von den Athapasken, sind Mitteilungen bekannt, die auf einen besonderen Zusammenhang zwischen

[29] Filimonov, in: Materialy dlja izučenija ekonomič. byta krest'jan i inorodcev Sibiri, 17, S. 52. – Es ist schwer zu entscheiden, ob man den Brauch mit Karjalainen (1921/27, III, S. 15) den ebenfalls am Vasjugan wohnenden Selkupen (Ostjak-Samojeden) zuschreiben soll. Karjalainen, der lediglich nach Patkanov zitiert, bringt dafür keine Beweise. Mir steht nur eine Fotokopie von S. 52 zur Verfügung. Dort ist das Wort *tuəz* 'burak' angeführt, das sowohl im Selk. (*tujas* 'Birkenrindenkorb') als auch im Ostj. (*tūjəs* 'schachtel aus birkenrinde', *tūjis* 'Birkenrindenmass') vorkommt.

[30] Siehe Potanin (1916, S. 6, Anm. 1: beim Essen des Bärenfleisches schreien die Männer *kux! kux!* und die Frauen *tag! tag!*; damit wollen sie Rabenschreie nachahmen und dem Bären weismachen, sein Fleisch werde nicht von Menschen, sondern von Raben gegessen); Popov (1949, S. 285: dem erlegten Bären wird das noch warme Herz herausgenommen und jeder Anwesende verschluckt ein rohes Stückchen davon, wobei er wie ein Rabe *xax! xax!* krächzt); Chudjakov (1969, S. 212: ein Jäger, der zum ersten Mal an einer Bärenjagd teilnimmt, muß unbedingt drei Löffel des warmen Bärenbluts trinken und dabei wie ein Rabe *xax!* krächzen; ähnlich Kulakovskij 1923, S. 96); vgl. ferner Timofeev-Tereškin (1927, S. 13); Piekarski (1908, S. 500; vgl. Galitzin 1854, S. 81) führt aus einer älteren Quelle eine Rede beim Bestatten der Bärenknochen an, in der die Raben beschuldigt werden, das Fleisch des Bären gefressen zu haben.

[31] Eine Zusammenstellung sibirischer Belege: Holmberg 1925, S. 30 ff.; Harva 1938, S. 430 ff. Dort auch Hinweise auf die Tänze und Szenen der Wogulen und Ostjaken, in denen Vögel dargestellt werden. Vgl. auch Kannisto 1958, S. 362, 373 f. über das rituelle Nachahmen von Raben in verschiedenen Phasen des wogulischen Bärenfestes: beim Essen des Bärenfleisches (*kur, kur, kur, kur!*); nach dem Fortschaffen der "Bärenwiege" auf den Opferplatz (zwei als Raben maskierte Männer unternehmen einen tätlichen Angriff auf den Bären); beim Abschneiden der (als besonders gefährlich geltenden) Bärenschnauze.

Rabenvögel (Rabe und Krähe) und Jagdwild (besonders Bär) schließen lassen, allerdings ohne die besondere Tendenz, die Vögel zu Sündenböcken zu stempeln. „The hunter", sagt Schmitter (zit. bei Osgood 1971, S. 110) von den Han, „attracts the bear by making a raven-like noise, causing the bear, as the Indians say, to think the raven has discovered a dead moose. They also further explain that the big bears only would come, as the little bears would not know what the croaking meant." Die Koyukon-Jäger rufen nach der Tötung eines Bären: „The crow didn't see us", worauf sie sogleich mit dem Enthäuten und Zerlegen beginnen. Hat ein einzelner Jäger einen Bären erlegt, sagt er dieselben Worte her, woraus jedermann erraten kann, was für eine Beute er gemacht hat (Sullivan 1942, S. 82 f., 85). Wahrscheinlich liegt dem eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie die, von der Birket-Smith und de Laguna (1938, S. 200) von den Eyak berichten: „the hunter must rise before the crow (raven?) caws, or he will get no game. Conversely, the animal that sleeps after the crow caws in the morning will be killed by the hunter." Über „offering the crow a piece of meat" beim Ausweiden und Zerlegen eines Tieres hat Rooth (1971, S. 169) Aufzeichnungen bei den Athapasken gemacht. Hierher gehört vielleicht auch ein von Mitgliedern der geheimen Medizingesellschaft (Little Water Medicine Society, nach J. Witthoft [The American Indian as Hunter, Harrisburg 1967, S. 11 f.] jedoch als Teil des allgemeiner, zur Versöhnung des Jagdwildes abgehaltenen „Dark Dance"-Zeremoniells) ausgeführter Ritus bei Irokesenstämmen im Nordosten Amerikas (Seneca, Cayuga, Onondago), bei dem ein Schweinekopf als Ersatz für einen Bärenkopf auf einem Tablett herumgereicht wird.[32] Jeder reißt mit den Zähnen ein Stück Fleisch vom Kopf ab, darf dabei aber weder Hände noch Messer benutzen und krächzt, wenn er seinen Teil abgebissen hat, wie ein Rabe bzw. wie eine Krähe. Ein nach Skinner (1911, S. 71, vgl. Speck 1935 a, S. 104, 106) „nahezu identischer" Bärenkopfritus ist von nördlichen Algonkingruppen – das Rabengekrächze allerdings scheint zu fehlen![33] –

[32] Converse-Parker 1908, S. 162; Speck 1949, S. 106. Letzterer (in: Bulletin University Museum, Philadelphia, Vol. 15, No. 1, 1950, S. 17) sagt: „I have found among the Canadian Cayuga a belief that the pig head as a ritual food replaced a 'tusked being' which is presumed to be the bear" und verweist für „the prominence of the pig in later historic Iroquois ritual" und „its early substitution for the bear as the principal Seneca feast-food partaken of in religious rites" auf Fenton.

[33] Bei den Montagnais hat der Eichelhäher die Rolle inne, die bei Athapasken Krähe und Rabe einnehmen: „a guide to the hunter resembling the function of the dog in this particular"; er erhält vom Jäger Fleischstückchen für seine Dienste (Speck 1935 a, S. 125).

bekannt (östl. Cree: „the bear's head was passed about and everyone strove to bite out a piece of its flesh without touching it with his hands"; Montagnais-Naskapi: „The head was passed around the assembly in a birch-bark dish, and they ate from it without using knives" – „as no knife must touch this sacred *Pièce de résistence*"). Da aber bei den Irokesen nach W. W. Canfield (The Legends of the Iroquois, 1902, S. 207) während einer im Dunkeln stattfindenden Sitzung der Medizingesellschaft „each one present assumed the character of some bird or animal, and they often masqueraded to carry out the rôle . . . One would bark like a fox, another caw like a crow, a third would growl like a bear . . . etc." – so mag Speck (1949, S. 106) Recht haben, wenn er das Rabengekrächze bei dem Bärenkopfessen mit demjenigen des „raven at the original feast when the dead hunter was revived" von den dankbaren Tieren (S. 104 f.) in Verbindung setzt.

Die hier angeführten Beispiele zeigen wohl sehr deutlich, in welcher Richtung eine Erklärung für die bedeutsame Rolle, die der Rabe im nordtungusischen Bärenritual spielt, zu suchen ist. Vasilevič (1971, S. 168) hat in ihrer phantasievollen Art[34] diese Rolle auf das Zusammentreffen der Tungusen mit paläosibirischen Stämmen, in deren Mythologie der Rabe die beherrschende Gestalt ist, zurückführen wollen. Tungusisch *oli* ~ *uoli* ~ *voli* (1958, S. 319: ewenk. *ōlī*, negid., solon., lamut. *oli*, lamut. auch *ōlīnǯā*, udih. *vali*, oltsch., gold. *oli*) „Rabe" stellt sie mit tschuktsch. *vətly* und čaučuven-korjak. *vəlly* zusammen. Da im Bärenzeremoniell Angehörige der Schwägersippe eine bedeutsame Rolle spielen, ewenkische Erzählungen von der Ehe einer Ewenkin mit einem Raben berichten, welcher die Sprache seiner Ehefrau nicht verstehen konnte, schließlich noch das tungus. Wort *mata* (Verschwägerter, Ausländer, Gast usw.) in einer gleichlautenden Wurzel im Tschuktschischen und Korjakischen wiederkehrt, von der die gesamte Verwandtschaftsterminologie für angeheiratete Personen, sowie die Verben „freien" und „einen Anteil von der Jagdbeute erhalten" gebildet werden, scheint die Lösung ziemlich einfach: „Einerseits war der Bär gleichsam ein Verschwägerter des Menschen, andererseits verkleideten sich die Teilnehmer des Rituals als Fremde, im gegebenen Falle als Raben, um den Bären zu betrügen. Mit Menschen, die eine fremde Sprache redeten, die den Raben-

[34] Vgl. Levin 1958, S. 180: „In the summarizing work of Vasilevich there is much that is hypothetical." – „. . . she has used at times insufficiently grounded linguistic parallels in her ethnogenic reasonings, and has overestimated the historical reality of Evenk traditions and their significance in the reconstruction of the ethnic history of the Tungus."

kult hatten, konnten die Tungusen in eheliche Verbindungen treten. Folglich konnten auch diese Leute ihre Verschwägerten sein."

Ungeklärt bleibt durch diese Hypothese, wieso denn auch westsibirische Völker, die mit den Paläosibiriern in Nordostasien sicherlich keine "schwägerlichen" Beziehungen unterhielten, die Schuld am Tode des Bären dem Raben in die Schuhe schieben. Ebensowenig berücksichtigt die von Vasilevič vertretene Hypothese die Tatsache, daß diese Rolle stellenweise gar nicht dem Raben, sondern anderen Vogelarten,[35] ja sogar Ameisen (siehe unten) oder Säugetieren zukommt.[36]

6. Das Problem der erotischen Riten

Tugolukov (1969, S. 155 f.) führt die Beobachtung eines Jakuten an, die dieser bei den Ewenken am Vivi, einem Seitenfluß der Unteren Tunguska, gemacht haben will. Einer der ewenkischen Begleiter des Jakuten tötete einen Bären. Da bot sich ihm ein ungewöhnliches Schauspiel dar: der Jäger ging zu dem hingestreckten Tier und begann, einen Geschlechtsakt zu imitieren. Er veranlaßte einen zweiten Jäger dasselbe zu tun und forderte auch den Jakuten dazu auf. Als dieser sich weigerte, „zerrten ihn die beiden Ewenken an den Ohren

[35] Nach Potanin (1888, S. 756) machen die Ostjaken beim Hinausschaffen der Bärenknochen „na ulicu", wo sie niedergelegt werden, Elstern und Raben für den Tod des Bären verantwortlich: „Du, sei nicht böse auf uns! Nicht wir haben dich gegessen. Elstern und Raben haben dich gefressen." Die Olenek-Jakuten schreien während des Essens des Bärenfleisches wie ein Kuckuck (Gurvič 1948, S. 89). Bei den Lappen ruft nach einer vereinzelten Mitteilung (Qvigstad – Sandberg 1888, S. 91) der von der Bärenjagd heimkehrende Jäger in Sichtweite der Kote „wie ein Kuckuck: *guk gu, guk gu*!"

[36] Die Jukagiren schieben die Schuld am Tode des Bären außer auf Fremdstämmige [Jakuten, von denen gerade dieser Teil der Rede entlehnt sein dürfte, wie die typisch jakut. Redewendungen zeigen: „Großvater, Herr der Erde, denke nicht schlecht von uns. Wir haben dir dies nicht angetan. Die Jakuten haben das getan. Wir (hingegen) werden deine silbernen Knochen in ein (Grab-)Häuschen legen".] auch auf den Elch: „Hallo, großer Mensch! Wer hat dir das angetan? Das war der, der an der Weidenrinde nagt" (Hallowell 1926, S. 56, 58; Zelenin 1929, S. 43; Coxwell 1925, S. 97 nach Jochelson [Korr.-Anm.: vgl. auch dessen Monogr. 1910/26, S. 457]). Hingewiesen werden kann auch auf die vielzitierte Schilderung von Schrenck (1858/95, III, S. 715 f., 719), nach der bei den Giljaken die Kröte als Urheberin all des Unglücks, das dem Bären widerfahren ist, hingestellt wird. Schrenck spricht aber gerade in dem hier behandelten Zusammenhang nur Vermutungen aus, und die tatsächliche Symbolrolle der Kröte während des giljakischen Bärenzeremoniells entspricht nicht dieser Auslegung.

zu dem Bären und er fügte sich." Nach dem Heimtransport des Bären zum Tschum, in dem die Jäger wohnten, begann eine alte Ewenkin, als sie den Bärenkörper sah, zu wehklagen: „Warum hat man den Großvater erschlagen?!" – „und sie verrieb auf den Wangen nichtexistierende Tränen, während sie sich in der Tiefe ihrer Seele über die erfolgreich ausgegangene Jagd freute, doch das Ritual erforderte, daß sie Kummer vorgab."

Der hier beschriebene Brauch findet in anderen Quellen über das ewenkische Bärenzeremoniell keine Bestätigung, ja es erheben sich Zweifel an der Zuverlässigkeit des Berichts. Die auffällig betonte Abscheu des Jakuten vor der Sitte, seine übertrieben geschilderte Weigerung, daran teilzunehmen, wozu er sich dann doch, aber nur unter Zwang bequemen mußte, stehen im kraßen Widerspruch zu der Tatsache, daß der geschilderte Brauch gerade under den Jakuten weit verbreitet ist.

So schreibt Kulakovskij (1923, S. 96) den Jakuten einen Brauch zu, der darin besteht, daß nach Erlegung eines Bären die älteren Jäger ihre jungen, unerfahrenen Kameraden, die noch nie an einer Bärenjagd teilnahmen, mit aller Macht zwingen, Körperbewegungen über dem Bärenkadaver auszuführen, die denen beim Geschlechtsakt (*kibiŋnjätällär*) gleichen. Diese den jungen Jägern abverlangte Handlung soll – ebenso wie das Kosten vom Bärenblut, das Nachahmen von Rabengekrächze (*xāx! xāx! xāx!*) beim Essen des gekochten Bärenfleisches – bewirken, daß die Neulinge bei späteren Bärenjagden sich nicht ängstigen, nicht den Mut sinken lassen und während des Kampfes nicht kraftlos sein werden. Bei den Viljuj-Jakuten stellt sich ein erfahrener Jäger hinter den Burschen, der zum ersten Male an einer Bärenjagd teilnimmt, und schubst ihn mit einem Aststück, das er gegen seinen eigenen Penis hält. Das wird gemacht, damit dem Anfänger nicht vor Angst die Beine einknicken (Popov 1949, S. 285). Bei den Verchojansker Jakuten stoßen nach Chudjakov (1969, S. 212) sämtliche an der Jagd teilnehmenden Jäger dem erlegten Bären, dessen Geschlecht dabei keine Rolle spielt, unbedingt dreimal an den Damm (promežnost') und rufen dabei jedesmal aus: *čukuk*! Im Ägin'schen Nasleg weinen dabei alle und sprechen ihr Bedauern aus. Andernorts bricht man statt dessen einen Ast ab und sticht damit dem Bärenmännchen an den Damm, der Bärin in die Scheide, wobei man einige Male in der „Bärensprache" sagt: „Besänftige deinen Sinn (usmiris' mysl'ju), sei sanft wie eine Frau." Besonders aufschlußreich ist eine Beschreibung Popovs (1937 b, S. 202) von den Dolganen. Nachdem man sich mit einer Rede an den getöteten Bären gewendet hat,

legt sich einer der Anwesenden auf den Körper des Bären und tut so, als ob er einen Geschlechtsakt vollführe; das wird getan, um dem Bären ein Vergnügen zu bereiten und dadurch seine Sympathien zu erwecken, denn nach Auffassung der Dolganen war der Bär ehemals eine Frau (vgl. eine solche Erzählung bei Popov 1937 a, S. 27). Nach Sieroszewski (1896, S. 660) sagen auch die Jakuten, daß beim Abhäuten eines Bären unter dem Fell eine Frau zum Vorschein komme: "er ist wie eine Frau, die Brust, die Beine – alles ist wie bei einer Frau!" Ionov (1915, S. 051 f.), der ähnliches mitteilt, führt das auf eine jakutische Erzählung zurück, nach der der Bär einst eine Frau war. Auf dem Körper eines enthäuteten Bären ist weiblicher Schmuck (*simäx*) zu sehen, aber auch am Fell sind Spuren des Schmuckes sichtbar, den die Frau, die sich in den Bären verwandelt hatte, trug: an solchen Stellen, wo die jakutischen Frauen Schmuck zu tragen pflegen, wie am Hals, auf der Brust, in den Achselhöhlen, ist das Bärenfell abgeschabt.

Analogien zum phallischen Ritus der jakutischen Bärenjäger sind auch von den südsibirischen Türken belegt. So erwähnt Potapov (1953, S. 154) nach unveröffentlichten Aufzeichnungen von P.I. Karal'kin ähnliche Handlungen während der Bärenjagd bei den Schoren an den Oberläufen der Flüsse Taštyn (gemeint ist wohl: Taštyp) und Matur. Bei Schoren, Telëuten und Kumandinen werden aber auch während des Pferdeopfers von einer den Qoča- bzw. Paqty-Qan darstellenden Person, die sich wie ein Hengst gebärdet, mittels eines hölzernen Phallos symbolisch eindeutige Handlungen an den bei dem Ritus Anwesenden vorgenommen, dabei auch ebenso eindeutige Worte hergesagt, angeblich um bei Pferden, Menschen und Jagdtieren Fruchtbarkeit zu bewirken (bei den Schoren findet das statt „während des Zauberaktes, wenn der Schamane die Fruchtbarkeit auf die Zobeltiere herbeiruft").[37]

[37] Zelenin 1928; Satlaev 1971; Schmidt 1926/55, IX, S. 399 ff. – Auf diesen Ritus bezieht sich auch Dyrenkova 1930, S. 437 und vergleicht ihn mit den erotischen Handlungen bei den jakut. Bärenjagdriten. Es ist also ein Versehen, wenn Potapov, l.c., Vasil'ev 1948, S. 87 und Koppers 1933, S. 55 auf Dyrenkova als Quelle für ähnliche Praktiken auch bei der Bärenjagd der südsibirischen Türken verweisen. Die von dem kumandinischen Forscher Karal'kin aufgezeichneten phallischen Riten bei der schorischen Bärenjagd waren nach briefl. Mitteilung Potapovs (1963) noch nicht veröffentlicht. Vgl. Ksenofontov 1929, S. 61 ff. über einen sexuellen Fruchtbarkeitsritus bei den Jakuten, mit dem die Erdmutter um ǧalïn 'Geschlechtspotenz' gebeten wird. Die teilnehmenden Frauen gebärden sich, nachdem der Schamane den Pferdelockruf *xorū, xorū* ausgestoßen hat, wie Stuten und werfen sich (zuweilen vollkommen nackt) über den Schamanen, um erotische Körperbewegungen über ihm auszufüh-

Das massive Auftreten solcher erotischen Züge im Bärenjagdritual der Jakuten (und der mit ihnen sprachverwandten südsibirischen Türken) steht in auffälligem Gegensatz zum Fehlen *zuverlässiger* Belege für ähnliche Riten bei den Nordtungusen. Vermutlich hat der jakutische Gewährsmann, der den symbolischen Koitus mit dem Bären angeblich erst bei den Ewenken kennengelernt haben will, diese ihm von seinem eigenen Volke her bekannte Sitte ihres anstößigen Charakters wegen in dem oben zitierten Bericht als fremdländisch ausgeben und den Ewenken zuschieben wollen.[38]

---

ren. – An sexuellen Praktiken fehlt es auch im „indogermanischen" Pferdegebrauchtum nicht, worüber Koppers (1936) bereits Belege zusammengestellt hat: von Germanen (S. 287: „Wölsizauber, Obszönitäten, anknüpfend an das membrum des Pferdes, das aufbewahrt und von Frauen unter Begleitung obszöner Reden herumgereicht wurde"); Kelten (S. 288: „Das Krönungszeremoniell bestand . . . darin, daß der angehende König in einem feierlichen Akt mit einer weißen Stute kohabitierte . . ."); Altindien (Aśvamedha, S. 297 f., 345 f.: „Die *mahiṣī* (Hauptfrau des Opferherrn) soll mit dem toten Opferpferd unter einer Decke liegend eine cohabitatio versuchen. Währenddessen wechseln Opferpriester und Frauen zotenhafte Gespräche miteinander"); antikes Rom (Oktoberroß, S. 353, Anm. 156, nach Johansson „weitgehende Stellvertretung von Schwanz und membrum virile"; vgl. Scholz 1970, S. 158 ff.: „im Römischen entspricht dem der Brauch, das Schwanzblut des Pferdes auf den *focus* der Regia zu tropfen, d.h. den Samen des göttlichen Tieres in den Schoß der Vestalin, der Königstochter, zu senken.").

[38] Auf jakut. Herkunft deutet auch die Angabe von dem Abwischen falscher Tränen durch die alte Ewenkin hin, ein zwar recht allgemeiner Zug, der in den Bärenriten auch anderer Völker öfter begegnet, aber in der beschriebenen Form ebenfalls auf die Jakuten weist. Gurvič (1948, S. 89) erwähnt von den Olenek-Jakuten, daß sich der Jäger, wenn er sich mit dem Bärenfell oder auch dem gesamten Körper eines erlegten Bären seiner *urasa* (der rindenbedeckten Jurte des Jakuten) nähert, durch einen Schrei den Insassen bemerkbar mache. Daraufhin müssen die Kinder zu weinen anfangen, Tränen auf dem Gesicht verreiben und ihrem Vater vorwerfen: „Weshalb tötetest du unseren geliebten Großvater?" – Der jakut. Schriftsteller Bolot Bootur (Vesennie zamorozki, Mosk. 1974, S. 17) beschreibt das Beweinen des angeblich von Raben getöteten und zerhackten Bären durch Kinder bei Lamuten, die unter jakut. Einfluß stehen. – Das Beweinen des Bären ist bei allen nordtürkischen Gruppen üblich. Die Schoren im Mündungsgebiet des Mrassu tun beim Abhäuten des Bären so, als würden sie weinen; in der *sök* Qobij sagen die Jäger dabei: „Unser Onkel ist gestorben!" Die Sagai weinen beim Herausziehen des Bären aus dem Lager und singen: „Mein Großvater, meine Großmutter, warum bist du gestorben! Ist es zu einem Zweikampf gekommen? Ist ein Krieg von der Größe einer Mannesfaust gekommen?" Sie halten für den erlegten Bären auch besondere Erinnerungsfeste ab, die denen für einen verstorbenen Menschen gleichen. Dabei trinken, singen und essen sie die ganze Nacht hindurch in dem Glauben, daß die Bärenseele anwesend sei und alles sehe und höre. Damit sie mit der Feier zufrieden ist und sich nicht rächen wird, weinen sie zuweilen und jammern: „Der alte Mann, mein Großvater, starb!" Oder: „Die alte Frau, meine Großmutter, starb!" (Dyrenkova 1930, S. 415, 421; 1940, S. 275).

Unter Berücksichtigung der von den nordeurasischen Jägern vielfach belegten Vorschrift, sich vor – oft auch nach – der Jagd (besonders der Bärenjagd) von allem Sexuellen fernzuhalten, erscheinen derartige Riten als mit den grundlegenden Zügen des Bärenjagdzeremoniells kaum vereinbar. Dennoch gibt es Belege für erotische Handlungen während der Bärenjagd nicht nur von den sibirischen Türkvölkern, sondern – wenigstens andeutungsweise – auch von weiter nordöstlich sowie im Westen wohnenden Völkern:

In einer Erzählung der Rentierkorjaken heißt es, daß die Frau des mythischen Helden Čan·a'vile, der ein geschenktes Wolfs- (bzw. Bären-) fell als eigene Jagdbeute ausgibt, den üblichen Jagdritus ausführt, indem sie herauskommt, tanzt und singt: „Dünner Penis, dicker Penis!" (Jochelson 1908, S. 174 f.).

Von den Samojeden berichtet Lehtisalo (1924, S. 51): „Die Waldjuraken enthäuten und zerlegen den Bären an Ort und Stelle. Bei der Heimkehr werden zu beiden Seiten Salutschüsse abgefeuert. Die Zeltinsassen wedeln mit Tüchern und rufen: 'Ein neuer Schwiegersohn ist eingetroffen!' oder 'Eine neue Schwiegertochter ist eingetroffen!' Ist aus dem Dorfe Branntwein besorgt, so wird die Hochzeit gefeiert. Auf das Brett hinten im Zelt werden der Kopf und die Pfoten gelegt. In das Maul wird Branntwein gegossen und Schnauze sowie Zehen mit Blut beschmiert, falls ein Rentier geschlachtet worden ist."

Bei den Finnen heißt das Bärenfest nicht nur *peijaiset* 'Leichenfeier', sondern auch *kuovon häät* 'Bärenhochzeit'. Zur „Hochzeit des Ochsen", zu des „Langhaars Festgelage" (SKVR VII:5, 3390) werden ein Bursche als Bräutigam und ein Mädchen als Braut gewählt, die im üblichen Hochzeitsstaat gekleidet sind und während des Festschmauses auf dem Ehrenplatz am Ende der Festtafel sitzen. Bräutigam und Braut gehen am nächsten Tage, wenn der abgenagte Bärenschädel und die Knochen in feierlicher Prozession zur Bestattung geführt werden, wie bei einem wirklichen Hochzeitsgefolge dem Zuge voran. Anstelle eines Brautpaares werden in den Quellen auch „Brautjungfern" (*kaasot*) erwähnt, die unter den Bärenjägern für dieses ehrenvollste Amt des gesamten Festes durch Losen gewählt werden; oder es heißt, daß für einen männlichen Bären eine „Braut" (eine Jungfrau von 15–16 Jahren) und für eine Bärin ein „Bräutigam" ausgesucht werden (Edsman 1958, S. 68; 1953, S. 65; Krohn 1928, S. 402 f.). Dennoch findet der bestattete Bärenschädel, wie es in einer Wechselrede zwischen ihm, einem schon früher aufgehängten Bärenschädel und dem Jäger heißt (Salminen 1914, S. 13), in Anbetracht der öden Stätte, an die er gebracht worden ist, und der ihm bevorste-

henden gefahrvollen Reise nur geringen Trost darin, daß ihm eine Braut angewiesen worden ist.[39]

Von den Wogulen und Ostjaken gibt es keine Belege für eindeutig als erotisch zu interpretierende Riten[40] bei der Bärenjagd selbst; allerdings enthält das Material des später veranstalteten Bärenfestes einige Züge, deren Beziehung zu den besprochenen Jagdbräuchen nicht auszuschließen ist. An den dramatischen Szenen und Aufführungen während des Bärenfestes, bei denen die Schauspieler (wie beim Pferdeopfer der südsibirischen Türken) mit birkenrindenen Masken auftreten, tragen einige von ihnen „am Leibe einen Gurt aus Lindenbast, an dem ein großes männliches Glied aus Holz in dem Zustande der Erection angebracht ist. Diese Acteure führen unter Anderem sehr unanständige Scenen aus dem Tierleben auf, welche aber nicht nur von den Männern, sondern auch von dem schönen Geschlechte und den Kindern mit allgemeinem Wohlgefallen und Jubel aufgenommen werden."[41] Starcev (1928, S. 108) hebt hervor, daß die

---

[39] Auf die schillernde Figur des „Hochzeits- und Fasnachtsbären" im europäischen Volksbrauch (**vgl. S. 26, Anm.**) kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie scheint sich vermischt zu haben mit der Gestalt des „Tanzbären" oder auch die Züge eines „Wilden Mannes" oder Vegetationsdämonen („Erbsenbär") angenommen zu haben und stellt oftmals das Objekt einer als Volksbelustigung aufgezogenen Bärenjagd dar, wobei eine in Stroh oder in eine Bärenhaut gekleidete Person, die sich zuvor im Walde, öfter in einem auf dem Felde stehenden Strohnest („Bärenhöhle") versteckte, von „Hunden", d.h. Knaben aufgestöbert, wohl auch durch Anzünden des Strohnestes ausgeräuchert und von den „Jägern" und „Treibern" unter Mitwirkung lustiger Personen verfolgt und gehetzt und schließlich durch blinde Schüsse „erlegt", „enthäutet" und „ausgeweidet" wird. Außer der in den genannten Anmerkungen vermerkten Literatur, die freilich noch vielfach zu ergänzen wäre, verweise ich auf Nikol'skij 1956, S. 98 ff. und Plesovskij 1968, S. 126 ff. für Belege vom „Hochzeitsbären" auch in Rußland, sowohl bei slawischen als auch finnischen Völkern.

[40] Zwar heißt es in einem von Reguly bei den Südwogulen aufgezeichneten Bärenlied: die Menschen sagen dem Bären: „Wenn du den über dir seienden schönen kleinen Knaben (das über dir seiende schöne kleine Mädchen) über dich läßt, dann tun wir, daß du es (= das geheimnisvolle Geräusch, mit dem – voller Berechnung! – das Interesse des Bären erweckt worden ist) sehen kannst" (Munkácsi 1892/1921, III, S. 231 f.; Kálmán 1952, S. 255 f.). Alleine diese Stelle ist dunkel und die Übersetzung und Interpretation von Munkácsi (dem Bären wird in Aussicht gestellt, das Geheimnis zu entdecken, wenn über ihm koitiert werden darf) fragwürdig. Wahrscheinlich bedeutet „über dir seiender Knabe, über dir seiendes Mädchen" (oder die statt dessen einzusetzende Vokabel) einfach ein anderer, dem jetzigen nachfolgender (Reguly: 'besserer'; vielleicht: findigerer?) Bär, der zur Ergründung des Geheimnisses zu den Menschen herabsteigen soll.

[41] Patkanov 1897/1900, I, S. 130. Vgl. Munkácsi 1892/1921, IV, S. 267 f., 293 ff.; Kannisto 1951/63, V, S. 156, 158 f., 173 ff., 191 ff. – Daß bei solchen Verhältnissen

Ostjaken sich nur bei dieser Gelegenheit allerlei Freiheiten erlauben: Zoten reißen, aufeinander springen, schreien, sich mit Schimpfworten nennen, – alles aber nur mit aufgesetzter Maske. Wer es ablehnt, an den derben Scherzen teilzunehmen, wird über den Boden gezerrt, hin und her gewälzt, geschüttelt und mit Wasser übergossen. In ihrer "Ekstase" gehen die Männer soweit, einander die Hosen auszuziehen und den nackten Körper zu bespucken. Selbst die Frauen werden nicht in Ruhe gelassen, die wiederum sind mit den Männern keineswegs nachsichtig: auch sie schimpfen, schreien laut, kriechen in Raufereien und bringen Worte hervor, wie sie im alltäglichen Leben einer Ostjakenfamilie schwerlich zu hören sind. Bei diesen orgiastischen Szenen handelt es sich einfach um derbe Scherze, die lediglich zur Unterhaltung der anwesenden Gäste und des ebenfalls als verehrter Gast aufgefaßten Bären dienen sollen. Darauf deuten ja auch eine ganze Reihe anderer schwankhafter Aufführungen hin, die keine erotisch-orgiastische Note aufweisen. Immerhin mögen einzelne Züge der phallischen Szenen erst sekundär zu Possen herabgewürdigte frühere rituelle Handlungen sein, auch wenn sie, wegen des überwiegend antierotischen Charakters der Bärenriten, eigentlich recht wenig dazu passen wollen. Man denke etwa an die Sachalin-Ainu, bei denen „während der Dauer des Festes alle – besonders aber die Wirtsleute – sich der strengsten Sittenreinheit befleißigen" müssen, „weil sonst der [im Dorfe erzogene] Bär vor dem Tode Anzeichen sexueller Gereiztheit von sich geben und damit die Sünde der Wirtsleute vor den gesamten Gästen offenbaren würde" (Pilsudski 1909 b, S. 55) oder die Schuldigen, die sich an das Gebot der sexuellen Absti-

---

auch sexuelle Ausschweifungen vorkommen mögen, wie von Faludi (1942, S. 28, 32) geschildert, ist sehr gut möglich, wenn auch dieser Autor stark übertreibt und überhaupt ganz unzuverlässig ist. Kannisto (1906, S. 221) freilich sagt: „Die roheiten und obszönitäten werden bei all ihrer ungeschminktheit naiv leidenschaftslos vorgebracht, und der zuschauer hat nicht im geringsten die auffassung, daß ihm damit etwa eine lebensregel aufgedrängt werden soll." Bei der weitgehenden Übereinstimmung einiger obszöner Anspielungen (etwa bei Beschreibung der Vagina; das Erwähnen von einem "Armvoll von Pferdepenes", den die Männer vom Jahrmarkt mitgebracht haben usw.) ist eine Verwandtschaft mit dem Pferdeopferritus der südsibirischen Türken unverkennbar. Bemerkenswert ist eine wogul. Szene bei Munkácsi (1892/1921, IV, S. 298), in der einem als Mädchen verkleideten Mann ein „6–7 fingerspannenlanger" Stößel, der als Penis gedacht ist und zwischen den Beinen gehalten wird, fortgerissen wird. Der Stößel wird im Kommentar (Kálmán 1963, S. 208 f.) merkwürdigerweise als Pfeilspitze erklärt und die gesamte Szene soll das Erstechen der Bärin mit einem Spieß vorstellen. Dieselbe Szene bei Kannisto 1951/63, V, S. 194 ff. mit Anm. auf S. 341, wo aber nur der schwer zu verstehende Sinn hervorgehoben ist.

nenz nicht gehalten haben, Gefahr liefen, krank oder wahnsinnig zu werden (Ohnuki-Tierney 1968, S. 287). Bei den Hokkaidō-Ainu muß man sich während mehrerer Tage vor und auch nach dem Fest der ehelichen Beziehungen und überhaupt jeglichen anstößigen Benehmens enthalten; wenn sich der Bär auf dem Wege zur Hinrichtung auf den Rücken legt oder wenn er auf dem Bauch kriecht, d.h. wenn er das Fest nicht mag, dann hebt ein Wortwettstreit (*charanke*) darüber an, wer durch Verletzen der Verbote Schuld auf sich geladen hat (Sarashina 1955, S. 28).

Es stellt sich also die Frage, welche Bedeutung die mit dem Bärenzeremoniell verknüpften erotischen Riten überhaupt haben. Von Fruchtbarkeits-Ideen, auf die man erotische Riten oft zurückzuführen pflegt, ist in den direkt und eindeutig mit der Bärenjagd verknüpften Bräuchen nichts zu bemerken (eine Ausnahme bildet vielleicht das Aufbewahren der Penisknochen durch Frauen bei den Udihe), wie überhaupt von einer Funktion des Bären „als Beherrscher des menschlichen Geschlechtslebens und als Fruchtbarkeitsspender" (Koppers 1933, S. 54 f.) in Nordeurasien nur wenig zu spüren ist. Sieht man von der psychologischen Deutung ab, die von den Jakuten gegeben wird („daß dem Anfänger nicht vor Angst die Beine einknicken"), ebenso von dem wohl mehr auf das finnische Beispiel zutreffenden (und auch darauf gemünzten) Vergleich mit dem Brauch der Totenhochzeit (Vajda bei Fromm 1967, S. 292; vgl. Holmberg 1925, S. 27), dann läßt besonders der von den Dolganen beschriebene Ritus als aussichtsreichsten Erklärungsversuch eine Kombination der beiden verbleibenden Deutungsmöglichkeiten (vgl. Kap. I, Anm. 61) zu. Eine rituelle Wiederholung der in den Mythen von der Einsetzung des Bärenzeremoniells beschriebenen Ehe eines Bären mit einer Frau (Edsman 1956, S. 53) kommt – weil bei dem sibirischen Ritus ausschließlich Männer als Akteure auftreten – zwar ebenfalls nur bei den im Westen geübten Bräuchen mit einem am Fest teilnehmenden Brautpaar in Frage, aber nach der abweichenden dolganischen Erzählung „war der Bär ehemals eine Frau". Nimmt man hinzu, daß die Dolganen den symbolischen Geschlechtsverkehr mit dem Bären angeblich ausführen, „um dem Bären ein Vergnügen zu bereiten und dadurch seine Sympathien zu erwecken", dann mag, wenn auch mit allem Vorbehalt, auf einen im zirkumpolaren Gebiet oft vorkommenden Brauch hingewiesen werden, der darin besteht, „daß es zu den Pflichten der Gastfreundschaft gehört . . ., den Gast durch freie Verfügung über Frau und Tochter zu ehren" (Middendorff 1867/75, S. 1407). Da nun der Bär ebenfalls als geehrter Gast aufge-

faßt wird, der nur zu Besuch erschienen ist, könnten manche der erwähnten Riten als konsequente Äußerungen der Gastfreundschaft erklärt werden; sie wären dann Ausdrucksformen der Idee, dem toten Bären alle Ehren, die einem besonders verehrten Gast zustehen, zu erweisen.

7. Das Enthäuten und Zerlegen des Bären

In den rituellen Handlungen und Sprüchen, die bei den Nordtungusen das Enthäuten und Zerlegen des Bären begleiten, spielt der Gedanke an die stattgefundene Tötung und an das noch über den Tod hinaus gefährliche Tier die dominierende Rolle. Während einige Praktiken darauf hinauslaufen, „die Tat des Tötens . . . sozusagen null und nichtig zu machen" (Jensen 1951, S. 199), erwecken andere den Eindruck, das Enthäuten (und das darauffolgende Zerlegen) könne als „zweite Tötung" gedeutet werden.

Zur letztgenannten Kategorie gehören besonders einige Praktiken, die während des Abhäutens der Pfoten ausgeführt werden, doch kann (wenn man den Begriff „zweite Tötung" sehr weit faßt) auch eine als Auftakt zu den Abhäutungsriten ergriffene Maßnahme dazugerechnet werden, denn sie zielt auf ein „Sichentfernen" der Bärenseele aus dem Körper ab:

Bei den Ewenken der Steinigen Tunguska werden zuerst die Beine des erlegten Bären gestreckt.[42] Dann öffnet einer der Jäger, zumeist der älteste, die Schnauze des Tieres und stellt ein 8–10 cm langes Stäbchen zwischen die Zähne, wobei er sagt: „Großvater (Großmutter), gähne!"[43] Durch das Öffnen der Schnauze soll es der Bärenseele ermöglicht werden, den Körper ungehindert zu verlassen, damit sie die Menschen beim Enthäuten nicht störe (und wohl auch selbst nicht

[42] Bei den Ewenken der Steinigen Tunguska wird der Bär in der Stellung liegengelassen, in welcher er verendete, ganz im Gegensatz zu den Sym-Ewenken, die den Kadaver auf den Rücken gewendet und mit dem Kopf (d.h. wohl mit dem Gesicht) nach Osten gerichtet (Unjuk 1929, S. 40) auf eine Unterlage aus Nadel- oder Weidenzweigen hinlegen (Vasilevič 1971, S. 161, die sich hier offensichtlich der Beschreibung Unjuks bedient und nur diese Ergänzung – nach eigenen Aufzeichnungen? – hinzufügt).

[43] So lautet der Spruch sowohl nach Unjuk als auch nach Anisimov. Wenn Vasilevič (1971, S. 161) als Wortlaut anführt: „Großvater (Großmutter), gähne *nicht*!" – so handelt es sich sicherlich um ein Versehen.

durch das Abziehen des Fells gestört werde). Das zum Offenhalten der Schnauze dienende Stäbchen (*turga, turgə* 'Spreize, Strebe'[44]) wird aus einem an Ort und Stelle gefällten Bäumchen hergestellt. Nach Unjuk existiert über diese Spreize eine „Legende", von der er aber keine Einzelheiten mitteilt.[45]

Bei den Ilimpija-Ewenken findet das Einfügen eines Stäbchens in den geöffneten Rachen des Bären erst nach dem Enthäuten und Ausweiden statt, wenn die inneren Organe vom Kopf bereits abgetrennt und in die Bauchhöhle des Rumpfes zurückgelegt worden sind (vgl. unten). Den Bärenkopf wendet man mit der Gesichtsseite der Sonne zu, die Schnauze wird geöffnet und durch das als Stütze hineingesteckte Stäbchen offengehalten (Ryčkov 1917/22, S. 109). Hierher ist wohl auch der allerdings erst während des Festmahls praktizierte Brauch der östlichen Ewenken zu stellen, die Zunge des Bären auf ein Stäbchen zu spießen und dieses Stäbchen später vor der Bestattung des Schädels zwischen die Zähne einzusetzen (vgl. S. 186 & Bd. II)![46] Aber auch bei den Lamuten schneidet der älteste an der Jagd teilnehmende Jäger (wie bei den Ewenken der Steinigen Tunguska) sogleich nach der Tötung des Bären einen dünnen, höchstens 40 cm langen Stock zurecht, den er in die geöffnete Schnauze des Tieres (allerdings) quer hineinlegt (Popova 1967, S. 176). Die Negidalen legen dem Bären ebenfalls gleich nach der Erlegung einen Stock quer ins Maul, doch wickeln sie um die Enden des Stockes einen Riemen, der dann an einem Bäumchen festgebunden wird (vgl. Kap. VI:2). Da das Festbinden des Bären (freilich mittels eines um den Hals geschlungenen Riemens) auch bei den Südtungusen und Giljaken vorkommt, ist bei den Negidalen wohl mit einer Vermischung des nordtungusischen Brauches mit einem davon zu trennenden südtungusischen zu rech-

---

[44] Vgl. Vasilevič 1958, S. 402, 403.

[45] Siehe Unjuk 1929, S. 40; Anisimov 1958, S. 108; Avseenok 1971, S. 61. – Die letztgenannte Autorin spricht von Stöcken, die man dem Bären in den Rachen stellt, damit die Seele aus dem Körper herauskommen kann.

[46] Dieser ewenkische Brauch kann vielleicht als ein „Zurückerstatten" der Zunge gedeutet werden, worauf im Zusammenhang mit der Schädelbestattung noch zurückzukommen sein wird. Dann wäre die „Spreize" (die ja auch im Bestattungsbrauch ihren Sinn hat) erst sekundär dazu gekommen, als ein Instrument zum Aufspießen der Zunge zu dienen. Vgl. auch die nicht sehr genaue Beschreibung der Sitte, dem an einem Baumast aufgehängten Bärenkiefer „als Opfer" ein Eisenstückchen zwischen die Zähne zu stecken und in der Nähe einige Kattunfetzen zu befestigen (Patkanov 1906, S. 282; sowie unten Anm. 48), die sich vermutlich auf die östl. Ewenken oder Lamuten bezieht.

nen. Sinnvoller und ursprünglicher scheint aber zu sein, dem toten Bären eine Spreize senkrecht in das geöffnete Maul zu stellen, zumal dieser Ritus auch bei nichttungusischen Völkern vorzukommen scheint. Auf einer von Rubcova (1954, S. 550) ohne Kommentar veröffentlichten Zeichnung, die offensichtlich eine Szene des Bärenzeremoniells der asiatischen Eskimo wiedergibt, wird die Schnauze des erlegten Eisbären ebenfalls durch ein Stäbchen offengehalten (Abb. 1).[46a]

Am bereits abgezogenen Bärenfell werden bei den Lamuten die Augenöffnungen mit rotem Stoff zugenäht (Popova 1967, S. 176).

Abb. 1. Erlegter Eisbär mit aufgesperrtem Rachen. Asiatische Eskimo. In ähnlicher Weise stecken die Ewenken ein Stäbchen zwischen die Zähne eines erlegten Bären. Original-Unterschrift: „Mann und Frau in Festkleidung". (Nach: E. S. Rubcova, Materialy po jazyku i fol'kloru èskimosov, I, Mosk.-Leningr. 1954, Abb. 50).

[46a] Von den (noch zur asiatischen Gruppe gehörenden) St. Lorentz-Eskimo ist bekannt, daß der Bärenkopf, „with its mouth propped open, was placed on a wooden trencher in the most honored corner of the room" (Hughes 1960, S. 123). Auf der hier nach Rubcova wiedergegebenen Abb. 1 hält der Mann ein Zeremonialruder in der Hand (vgl. Bogoraz 1904/9, Abb. 283), das mit einer Mischung aus der Augenflüssigkeit des Bären und Ruß bemalt zu sein pflegt, die Frau ein Gefäß mit Wasser, anscheinend um dem erlegten Tier ein Trankopfer darzubringen.

Dieser, von den Ewenken nicht erwähnte Ritus[47] ist bei den Lamuten auch von Pfizenmayer (1904, S. 548; 1926, S. 164) beobachtet (?) worden: „Dem erlegten Bären werden sofort an der frischen Haut die Lichter vernäht, die Krallen werden abgeschnitten und verbrannt", angeblich um „etwaigen Tücken, die dem Jäger von dem Geist eines erlegten Bären drohen", zu begegnen.[48]

Unjuk (1929, S. 40) berichtet von den Ewenken der Steinigen Tunguska, daß beim Abhäuten der Pfoten der erste Einschnitt um die krustigen Sohlen herum ausgeführt werden muß und dabei die Krallen und Sohlenflächen stehengelassen werden. Den wesentlichen Sinn dieser Vorschrift erblickt Unjuk darin, "daß der Tunguse sich für die Zeit zu sichern wünscht, in der sich die Seele des getöteten Tieres in einen neuen Bären verwandelt und erneut über die Erde wandern" wird; entfernt man nämlich die Krallen und Fußsohlen, dann „kann der Mensch die Spur des Bären nicht von seiner eigenen unterscheiden."

Während auf die geschilderte Weise der erste Einschnitt ausgeführt wird, sagt man: „Großmutter, du wirst durch verbrannte Wälder gehen! Großmutter, du wirst durch verbrannte Kiefernwälder gehen"

[47] Vgl. jedoch einen Ritus, den der mit den ewenkischen Verhältnissen vertraute russische Schriftsteller G. Fedoseev bei der Schilderung eines Bärenzeremoniells vermutlich bei einer östl. Ewenkengruppe erwähnt (Taežnye povesti, Mosk. 1972, S. 55 f.): Gleich nach dem Tode des Bären soll auf seine Schnauze ein aus dünnen Birkengerten geflochtener Ring gesetzt werden, „um den bösen Geist in dem Tier zu bändigen". *Auch müssen die Augen des Tieres mit einem Läppchen verbunden werden.* Danach wird der Kadaver gegen den Gang der Sonne rings um einen Baum herum gezogen, „damit das Tier nicht sieht, wohin der Jäger fortgeht."

[48] Ohne nähere Herkunftsangabe erwähnt Patkanov (1906, S. 282), daß „die Tungusen" – d.h. möglicherweise die Lamuten – die Nase vom abgezogenen Fell des getöteten Bären abschneiden und die Augenöffnungen zunähen, um den "Geist des Bären" unschädlich zu machen, aber auch, um zu verhindern, daß der Bär die Richtung, nach der sie sich entfernen, gewahr wird. [Daß diese Angabe einer zugänglichen, mir aber unbekannt gebliebenen Quelle (anscheinend N.V. Sljunin: Ochotsko-Kamčatskij kraj, St. Pbg. 1900) entnommen ist – es ist nicht ausgeschlossen, daß auch Pfizenmayer aus derselben Quelle geschöpft hat –, zeigt eine mir erst nachträglich zur Kenntnis gelangte Stelle bei Krahmer (1902, S. 133): „Wenn der Tunguse einen Bären erlegt hat, muss er dessen Schädel an einem Ast aufhängen, die untere Kinnlade aufbinden und zwischen die Zähne ein Stück Eisen stecken; dann hängt er daneben einige Stücke Zitz, die in einem Laden eigens für die Bärenjagd gekauft werden; die Nase wird am Fell abgeschnitten; die Augen werden zugenäht. Der Sinn dieses Verfahrens ist folgender: Das Eisen bedeutet die Festigkeit des Spiesses, mit welchem der Tunguse oft auf die Jagd geht; der Schädel bleibt im Walde, damit das wilde Thier den Jäger nicht verfolgen kann; die Augen werden zugenäht, damit es den Gegner nicht sieht. Vor der Fortschaffung auf einer Schaluppe (Ruderboot) darf das Bärenfell nicht geschüttelt werden, sonst tritt ein Unglück ein."]

(Unjuk 1929, S. 40). Nach Vasilevič (1971, S. 161) lautet dieser rituelle Spruch: „Großvater (Großmutter), du gehst über angebrannte Stellen im Wald." Eine Erklärung, die aber kaum zutreffend sein dürfte, bietet Unjuk: der Bär brauche eben seine Sohlen, damit seine Füße an verbrannten Stellen des Waldes nicht schmutzig und rußig werden.[49] Einige von anderen sibirischen Völkern aufgezeichnete Parallelen lassen jedoch darauf schließen, daß die „verbrannten Stellen im Wald" eine Strecke des ins Jenseits führenden Weges bedeuten, und demzufolge auch die rituelle Behandlung der Bärenpfoten mit der Jenseitsreise des erlegten Tieres zusammenhängen dürfte.[50] Auch scheinen die zitierten Sprüche bei den Ewenken der Steinigen Tunguska erst nachträglich von den Kochriten in das Abhäutungsritual aufgenommen worden zu sein, denn sowohl von den Sym-Ewenken als auch von den Lamuten liegen Angaben darüber vor, daß man vor dem Kochen der Pfoten die beim Enthäuten stehengelassenen Sohlenflächen von den auf glühende Kohlen gelegten oder auf spitze

[49] Die grönländischen Eskimo geben der sich fortbegebenden Seele des erlegten Bären u.a. zugeschnittenes Sohlenleder als Geschenk mit, indem sie es auf den Bärenkopf legen (Rink 1920, S. 83). Die Polareskimo hängen einige Fellappen über der Bärenschnauze auf; damit soll der Bär seine Stiefel flicken: „die Bären gehen ja so viel" (Rasmussen 1907, S. 133). Auch die Ostgrönländer hängen „eine Menge Sohlenleder" über den Bärenkopf, „denn kein Tier geht so viel wie der Bär und darum verbraucht er so viele Sohlen" (Ders. 1921/25, I, S. 137 = 1922, S. 82). "Go out and buy sole-leather . . . come here and trade with us!", sagen sie, wenn sie eines Bären ansichtig werden (Ostermann 1938, S. 194). Daran fehlt es nämlich im Lande der Bären, und als die menschengestaltigen Bären von der „unreinen Frau", die zu Besuch zu ihnen kam, hören, daß es bei den Menschen keinen Mangel an Sohlenleder gibt, wollen sie sogleich aufbrechen, um welches zu kaufen (Rasmussen 1922, S. 80).

[50] Vgl. z.B. folgende Stellen in einem von Krejnovič aufgezeichneten ketischen Text (1969, S. 20): „. . . (223) 'Die Großmutter geht über angebrannte Plätze. (224) Auf einem Hügelchen wirft sie sich auf den Rücken. (225) Die Großmutter geht über verbrannte Hügel in den Wald . . ." Im weiteren wird die Ankunft der Bärenseele bei ihren Verwandten geschildert (S. 21), wobei sich unschwer Übereinstimmungen mit dem wogulischen Bärenlied vom Heimwandern der Bärenseele erkennen lassen (vgl. Kannisto 1951/63, IV, S. 376; vgl. das darin vorkommende Motiv des skelettierten Bären, über den sich die Schutzgeister lustig machen, mit den ketischen Belegen bei Alekseenko 1963, S. 196 und Dul'zon 1964, S. 149 ff.). Darauf wird im Zusammenhang mit der Oltscha-Mythe von der Jenseitsreise der Bärenseele noch zurückzukommen sein. Auch darin wird geschildert, wie der skelettierte Bär auf seinem Wege zum Waldgott mehrfach eine Art "Feuertaufe" durchlaufen muß. – Das Abplatzenlassen der Sohlenflächen von den über offenes Feuer oder glühende Kohlen gehaltenen Pfoten bei Ewenken und Lamuten (vgl. unten) erinnert an das wiederholte Anbrennen des abgeschnittenen Schnauzenteils des Bären bei den Lappen, südsibirischen Türken, Keten etc., ein Ritus, den der ketische Text durch die oben zitierten Sprüche kommentiert.

Pfähle gesteckten und ans offene Feuer gehaltenen Pfoten abplatzen läßt,[51] ein Verfahren also, zu dem der Spruch von dem Gehen über Verbranntes (oder: Glühendes?) weit besser paßt.

Die einzelnen Pfoten müssen in diagonaler Reihenfolge enthäutet werden: nach dem Abhäuten der einen Vorderpfote erfolgt – quer über den Körper hinweg – das Abziehen des Fells von der entgegengesetzten Hinterpfote. Unjuk behauptet, man verfahre auf diese Weise deshalb, weil dann der Bär – d.h. „die weiterlebende Bärenseele" – nur schlecht gehen und sich nur mit Mühe fortbewegen könne.[52] (Nach Vasilevič, die anscheinend aber nur bei Unjuk falsch nachgelesen hat, dient die beschriebene Maßnahme allerdings dazu, daß dem Bären die Beine *nicht* schwer werden und er *nicht* stürze).[53]

Eine ähnliche Absicht verfolgt offensichtlich auch der sich daran anschließende Brauch: Wenn das Fell von den Vorderpfoten abgezogen worden ist (wobei aber die Sohlenflächen stehengeblieben sind), macht man am Gelenk jeweils einen Quereinschnitt in die Sehne. Dabei sagt man: „Großmutter, du hast dich steifgelegen" (d.h. die Pfote einschlafen lassen). Ein „Verstümmeln" des erlegten Jagdtiers (neben dem Ausstechen der Augen, Ausschlagen der Zähne, Abtrennen der Klauen usw. ist gerade das Durchhauen der Achillessehne besonders häufig belegt)[54] kommt im Jagdritual zahlreicher sibirischer Völker vor, entweder als Vorsichtsmaßnahme, um das auch nach seinem Tode noch machtvolle Tier zu schwächen und dadurch seiner Rache zu entgehen, oder aber als eine den Jagderfolg vorwegnehmende

---

[51] Voskobojnikov (1969, S. 77) zitiert aus den Originalaufzeichnungen von Ryčkov einen Text der Sym(?)-Ewenken: "Wenn du die Hände (= Pfoten des Bären) kochst, so schneide die Haut (dort), wo (sie von) Wolle (bewachsen) ist, ab; dort, wo keine Wolle ist: die Sohlen (Handflächen) lege auf Kohlen. Sie werden gar, verziehen sich und prallen ab. Dann sagt man zu ihm (= dem Bären): 'Mütterchen! Über Verbranntes, Verbranntes gehst du!" – Tugolukov (1969, S. 157), der diese Stelle – wie auch einige andere – stillschweigend ausschreibt, scheint sie falsch gelesen zu haben; er behauptet nämlich, die Wolle werde von den Bärenpfoten abgeschnitten und auf glühende Kohlen gelegt, damit sie sich krümmt.

[52] Vielleicht gibt es einen Zusammenhang zwischen dieser Vorschrift und dem von den Učur-Ewenken belegten Brauch, beim Abziehen des Fells (nicht nur von den Pfoten!) alle an der Arbeit teilnehmenden Personen auf dieselbe Seite des ausgestreckten Bärenkörpers zu stellen. Obwohl es technisch betrachtet einfacher wäre, auf beiden Seiten stehend vorzugehen, statt einander an derselben Seite des Kadavers zu behindern, nimmt man das Gebot ernst, denn „sonst würde der nächste zu erbeutende Bär von zwei Seiten auf die Jäger einschlagen" (Nikolaev 1964, S. 175).

[53] Vasilevič: čtoby medved' *ne zapletalsja* i ne padal; Unjuk: *ne* mog chorošo chodit', a „*zapletalsja*".

[54] Zelenin 1929, § 29, besonders S. 59; vgl. oben Anm. 23.

Maßnahme, damit das wiedererstandene Tier den Jägern nicht entfliehen kann.

Die besondere Bedeutung der Pfoten des erlegten Bären[55] wird noch durch einen Brauch unterstrichen, den Tretjakov (1869, S. 487) von den „Turuchan-Ewenken" mitteilt: Nach Erlegung eines Bären versucht man herauszufinden, ob das getötete Tier einen Menschen gefressen hat. Das geschieht auf folgende Weise: nach dem Enthäuten wird eine Vorderpfote des Bären abgeschnitten und in die Luft geworfen. Fällt die Pfote mit der Sohlenfläche auf den Boden, dann schließt man daraus, daß das erlegte Tier *keinen* Menschen gefressen hat. Bevor nicht auf diese Weise sichergestellt worden ist, daß der Bär unschuldig ist, wird nichts von seinem Fleische gegessen.[56] Es ist nicht ausgeschlossen, daß die „Turuchan-Ewenken" diesen Brauch von den in ihrer Nachbarschaft wohnenden Keten übernommen haben,[57] bei denen ein ähnliches Orakel mit der (rechten) Vorderpfote ausgeführt wird, und zwar nicht nur, wenn der zur Strecke gebrachte Bär einen Menschen getötet hat (Krejnovič 1969, S. 109 f.), sondern über-

[55] Die abgeschnittenen und getrockneten Bärenpfoten werden aufgehoben und (bei den Jenissej-Ewenken) zur Abschreckung von Raubtieren um den Hals der Rentiere gehängt oder zusammen mit den Lebensmitteln und anderem Eigentum auf die Vorratsgerüste gelegt. Säuglingen legt man, damit sie nicht weinen, Bärenpfoten in die Wiege (wohl; wie bei einigen türkischen Völkern, als Amulett gegen böse Geister) (Ryčkov 1917/22, S. 91, 112). Die Nordbaikal-Ewenken hängen die Pfoten über dem Türvorhang des Jurteneingangs auf. Wenn sich das Euter einer Renkuh verhärtet, kratzt man es mit der vorher am Feuer erwärmten Pfote (Titov 1923, S. 98; vgl. Širokogorov 1935 b, S. 92, 179: „The bear's paw is used by all Tungus groups and Manchus.").

[56] Die Schoren und Ostjaken stellen nach der Erlegung des Bären fest, ob sich Menschenhaare im Herz bzw. Magen des toten Tieres finden lassen. Finden sie etwas, was daran erinnert, dann sind sie überzeugt, daß es sich um einen Menschenfresser handelt und überantworten den Körper dem Feuer (Dyrenkova 1930, S. 416; Karjalainen 1921/27, III, S. 18). Vgl. die ganz ähnlichen Praktiken nach Tötung eines „Mörder-Bären" bei den Südtungusen.

[57] Vasilevič (1969, S. 218; 1971, S. 165) teilt jedoch mit, daß die meisten Ewenken eine Bärenpfote zum Wahrsagen aufheben. Wenn man irgend etwas herausbekommen möchte, wirft man die Pfote mit den Worten „Großvater, sage!" in die Luft und beobachtet, mit welcher Seite sie zu Boden fällt. Fällt sie mit der Rückseite nach oben, dann schließt man daraus, daß das, woran man gedacht hat, eintreffen wird; fällt sie dagegen mit der Sohlenfläche nach oben, dann wird es sich nicht erfüllen. Außerdem läßt sich den reichlich verworrenen Angaben entnehmen, daß es ein werdender Schamane ist, der einen solchen Schlegel verwendet, bevor er einen richtigen Trommelschlegel erhält. Bevor diese Angaben nicht durch einwandfreie Belege sichergestellt sind, wird man sie nur mit gebührender Vorsicht zur Kenntnis nehmen und eher geneigt sein, sie der (durch den Bericht Tretjakovs und die Wahrsagepraktiken der Keten angeregten?) Phantasie der Autorin zuzuschreiben.

haupt, um herauszufinden, welcher verstorbene Mensch sich hinter dem Bärenkörper verbirgt. Die Keten glauben nämlich, daß sich die verstorbenen Menschen in Bären verwandeln, um in solcher Gestalt ihren Hinterbliebenen einen Besuch abzustatten.[58]

Nach Ryčkov (1917/22, S. 109) sollen auch die Jenissej-Ewenken (wahrscheinlich sind die Ilimpija-Ewenken gemeint) die Vorstellung haben, daß sich der erlegte Bär als ein verstorbener Stammesgenosse erweisen könne, aber er teilt nicht mit, woran ein solcher Bär zu erkennen wäre (falls das ganze nicht überhaupt seiner Totemismus-Theorie zuzuschreiben ist); vielleicht an der „Kleidung", d.h. am Fell des erlegten Bären? Während des Enthäutens wird nämlich nicht einfach von *irákša* 'Fell' gesprochen, sondern man verwendet das Wort *nánmakyn,* mit dem die von beiden Geschlechtern getragene Oberbekleidung bezeichnet wird. Auch die transbaikalischen Ewenken kommentieren die einzelnen Phasen des Enthäutens mit Bemerkungen wie "Dies ist deine Weste, dies dein Hemd" usw. (Voskobojnikov 1961, S. 34; 1969, S. 74). Die Verwendung der auf menschliche Kleidung hinweisenden Terminologie, die an die rituelle Auslegung des Enthäutens als „Ausziehen des Pelzmantels" bei den Südtungusen erinnert (vgl. Kap. VI), beschränkt sich aber nicht nur auf das Fell. Bei den Lamuten wird z.B. beim Zerlegen des Bärenkörpers, und zwar beim Trennen des Fettes vom Fleisch mit lauter Stimme *dudī* gesagt; dieses Wort bedeutet nach Benzing (1955b, S. 160) einfach 'Pelzkaftan', genaugenommen handelt es sich aber um den Namen des aus dem Fell eines jungen Rentiers genähten Hemdes, das (mit der Haarseite nach unten) von beiden Geschlechtern *unter* der Oberkleidung getragen wird (Popova 1967, S. 176 f.).

Manchmal wird in den rituellen Reden der materielle Wert des Bärenfells besonders hervorgehoben, etwa bei den westlich des Baikalsees wohnenden Tutura-Ewenken, die gleich nach dem Tode des Bären laut den wertvollen Pelz loben und dabei den zu erwartenden Preis stets sehr hoch anschlagen (Petri 1930, S. 49). Ein solches Loben des Tieres, das oft mehr ein Schmeicheln ist, mag – wie vergleichbare Praktiken im Jagdritual auch anderer Völker des zirkumpolaren Gebiets andeuten[59] – auf den künftigen Jagderfolg abzielen;[60] ebenso naheliegend ist aber die von Petri selbst gegebene Erklärung, das Fell werde deshalb gelobt, „damit der Bär nicht böse wird."

Damit kommen wir zu jenen Maßnahmen, mit denen die Jäger die

[58] Alekseenko 1960, S. 95 f.; 1963, S. 198 f.; 1967, S. 196 f.; Krejnovič 1969, S. 18 f., 104 ff. Die ältere Literatur bei Paproth 1962, S. 58 f.

[59] Bei den Jakuten wird z.B. die Größe eines durch die Selbschußfalle erlegten Mo-

„Tat des Tötens" verdrängen wollen (indem sie sie verharmlosen) oder überhaupt von sich abzuwälzen suchen. Dabei greifen sie zu denselben Mitteln wie schon unmittelbar nach der Erlegung des Bären. Zu diesen Maßnahmen gehört anscheinend auch eine Vorschrift, die allerdings erst beim Enthäuten des Bären in Kraft tritt. Nach einer von Anisimov (1958, S. 117) mitgeteilten Version des ewenkischen Kultmythos über den Ursprung des Bärenzeremoniells ist diese Vorschrift vom Bären selbst erlassen worden: Der tödlich verwundete Bär, der ein Mädchen entführt und geheiratet hatte, gibt sich dem Jäger, d.h. dem Bruder des Mädchens, als Schwager zu erkennen. Sterbend fordert er, daß er nicht vom Jäger selbst, sondern von einem Angehörigen der mit dem Jäger verschwägerten Sippe bestattet (Anisimov: „d.h. enthäutet")[61] werden wolle. Leider hat der Aufzeichner auf die Veröffentlichung des genauen Textes verzichtet. Die Gleichsetzung des Enthäutens mit der Bestattung des Bären beruht wahrscheinlich nicht auf den Aussagen der Ewenken, sondern stellt wohl nur eine eigenwillige Interpretation des Forschers dar. Das Enthäu-

---

schustieres auf gleichsam komödienhafte Weise überbewertet, indem man so tut, als wolle man das tote Tier mit Hilfe zerbrechlicher Pflanzen (Schilfrohren?) anheben; dabei zerbricht freilich eine ganze Anzahl von „Hebestangen" unter dem Gewicht der „riesigen Beute". Es muß sich dabei um einen fest in der Tradition verwurzelten Brauch handeln, denn darauf spielt auch eine sprichwörtliche Redensart an, die die Jakuten gebrauchen, wenn jemand etwas mit zu geringen Mitteln erreichen will. Als spielerische Vergrößerung der Beute ist auch die Szene beim Heimtransport des erlegten Moschustieres zu verstehen: man tut so, als könne das „gewaltige" Tier nicht durch den Jurteneingang hindurchgetragen werden und behaut deshalb die Türpfosten mit der Axt (Kulakovskij 1923, S. 33; vgl. Chudjakov 1969, S. 220 f. mit ausführlicher Wiedergabe der dabei vorgetragenen Sprüche). Ähnliches ist auch von den unter starkem jakut. Einfluß stehenden Ewenken des Viljuj-Gebiets bekannt (Okladnikov 1949, S. 98). – Bei den grönländischen Eskimo lobt man laut, wie fett der erlegte Eisbär ist, selbst wenn es sich um ein ausgesprochen mageres Tier handelt (Rink 1920, S. 82). – In scheinbarem Gegensatz zu diesem rituellen Lob der Beute singen die Lappen, wenn der Kessel mit dem Bärenfleisch zu kochen beginnt: „Was ist das hier für ein Bär, der nicht einmal einen Löffel voll Fett hergibt; ich erinnere mich der Zeiten, da ich selbst von einer Meise 2–3 Löffel mehr erhielt" (Wiklund 1912, S. 34; vgl. Hasselbrink 1964, S. 453). Auch solche Scheltworte sollen den Erfolg der künftigen Jagden sichern, ja sogar steigern. Bei den Korjaken sagt einer der Jäger, während er das (nicht besonders wertvolle) Fell eines gewöhnlichen Fuchses abzieht: „Ach, wie mager!", worauf ein anderer Jäger anstelle des Fuchses antwortet: „Ich werde dir bald einen Graufuchs schicken" (Jochelson 1908, S. 90).

[60] Bei den Ewenken der Oberen Angara (Nordbaikal) bittet der Jäger, während er dem erlegten Bären das Fell abzieht, um Jagdglück (Titov 1923, S. 96).

[61] Statt vom „Bestatten" würde man eher erwarten, etwas über das „Bedecken der Wunde" des Bären zu hören; vgl. unten.

ten muß nach den Beschreibungen des Zeremoniells zu urteilen zwar tatsächlich von einer fremden, nicht zur eigenen Sippe gehörigen Person vorgenommen werden, das Bestatten der nach dem Festmahl zurückgebliebenen Überreste steht dagegen gewöhnlich dem Töter bzw. Entdecker der Bärenhöhle zu.[62]

Als Bezeichnung des Brauches, das Fell des Bären von einer nicht zur eigenen Sippe gehörigen Person abziehen zu lassen, kommt in den Quellen öfters das Wort *nimat* vor, während die fremde Person selbst, die mit der Enthäutung beauftragt wird, *nimak* heißen soll.[63] Allerdings sind die Mitteilungen der Feldforscher über diesen Teil des Zeremoniells in manchen Punkten unklar und nicht frei von Widersprüchen. So berichtet Ryčkov (1917/22, S. 109) von den Jenissej-Ewenken – wahrscheinlich sind die Ilimpija-Ewenken gemeint –, daß der Bär von einem nicht zur Sippe des Jägers gehörenden Mann enthäutet werden muß; für das Fell, das in das Eigentum dieses „Fremdstämmigen" übergeht, schenkt er dem Bärentöter ein weißes (wahrscheinlich als besonders wertvoll geltendes) Rentier. Der Erleger des Bären und seine Jagdgenossen heißen nach diesem Bericht *nimáq,* während derjenige, der dem Bären das Fell abzieht, *xujevrei* genannt werden soll. Das erste Wort wird von Ryčkov als 'Teilhaber' übersetzt, während das letztere von *xuje* 'Wunde' abgeleitet wird und 'Bedecker der Wunde (des Bären)' bedeuten soll.[64] Das Enthäuten soll nämlich als Bedecken der Wunde aufgefaßt werden; deshalb ist es auch unerlaubt, die Aufforderung zum Enthäuten des von einer fremden Gruppe erlegten Bären bzw. das damit verbundene Geschenk des Felles abzulehnen, denn das käme der Weigerung gleich, die Wunde des Bären zu bedecken.

In den meisten Punkten ganz ähnlich beschreibt Anisimov (1958, S. 108 f.) den entsprechenden Brauch bei den Ewenken der Steinigen Tunguska: Die Jäger sind verpflichtet, den von ihnen erlegten Bären einem Angehörigen einer anderen Sippe zu schenken, und zwar je-

[62] Das wird von Unjuk 1929, S. 41 ausdrücklich hervorgehoben. Unjuk sagt zwar nichts vom Enthäuter, aber er erwähnt, daß der Töter, der den Schädel gewöhnlich bestattet, niemals das Fell für sich behält.

[63] Vgl. die Wörterbuchangaben bei Vasilevič 1958; Titov 1926; Romanova-Myreeva 1968; Širokogorov 1944, Sp. 185; vgl. Ders. 1929, S. 196, Anm. 1.

[64] Vgl. Vasilevič 1958 (s.v. *xujevrən); dies. 1969, S. 235 (xujuvrən).* An der letztgenannten Stelle denkt auch Vasilevič an eine Ableitung von *xuje, xuju* 'Wunde' und meint, das aus dem ilimp. Dialekt belegte *xujuvrən* bedeute wörtlich 'er ist verwundet' (!); dagegen übersetzt sie 1971, S. 160 das im Zusammenhang mit dem Bärenschmaus der Sym-Ewenken erwähnte Wort mit 'Koch (wörtl.: Kocher)' <*xuju-* 'kochen, sieden', 3. Pers. *xuju(v)rən.*

manden aus der „Schwägersippe", welcher die Ehefrauen der Bärentöter entstammen. Derjenige, der den Bären geschenkt erhält, muß „die Wunde auf dem Körper des Bären zudecken", d.h. das Fell abziehen und es danach selbst verwenden; außerdem hat er das Bärenfleisch zu kochen und in Gemeinschaft mit allen Angehörigen des Lagers der Jäger aufzuessen. Nach Anisimov wird diese streng eingehaltene Vorschrift, den Bären einem Angehörigen der Schwägersippe zu überlassen, *nimat* genannt, und ebenso heißt das ihm überlassene Fell; *nimakin* ist die Handlung des Fellabziehens, ausgeführt von dem dazu aufgeforderten Mann der Schwägersippe. Dieser Mann wird als *nimak* bezeichnet, was eigentlich die Bedeutung 'Fremdstämmiger, nicht zur eigenen Sippe Gehöriger' haben soll.

Obwohl der Brauch selbst von beiden Autoren im großen ganzen ähnlich beschrieben wird, bezeichnet das Wort *nimak* nach Ryčkov einen Teilnehmer der Bärenjagd, nach Anisimov aber den aus einer fremden Sippe gewählten Empfänger (und Enthäuter) des erbeuteten Bären. Zwar muß auch nach Ryčkov der Enthäuter (*xujevrei*) einer fremden Sippe entstammen, doch betont er ausdrücklich, daß nur Brüder und Sippenangehörige gemeinsam auf Bärenjagd gehen dürfen. Die in den Berichten der beiden Autoren über dieses wichtige Detail hervortretende Divergenz kann also auch dadurch nicht aus der Welt geschafft werden, daß Vasilevič (1969, S. 235) die von Ryčkov angeführten Wörter *xujevrei* und *nimak* ohne nähere Begründung für Synonyme hält, die beide den von den Jägern berufenen Enthäuter (nach einer späteren Version – vgl. unten – aber auch den Töter) bezeichnen sollen.

Bei den Lamuten wird der Bär nach der Erlegung zugedeckt und bis zum nächsten Tag am Jagdort zurückgelassen. Nach Rückkehr ins Lager sind die Jäger bestrebt, ihren Jagderfolg vor den Frauen zu verheimlichen. Auch ist es ihnen verboten, laut darüber zu reden. Der Jäger, der die Bärenhöhle entdeckt hatte, berichtet unter Einhaltung verschiedener Vorsichtsmaßnahmen einem älteren Mann des Lagers über die Beute, die er dem Alten als Geschenk (*nimat*) anbietet. Damit erweist der jüngere dem älteren Jäger eine große Ehre; eine Ablehnung des Geschenks wäre mit der Würde des Alten allerdings unvereinbar. Derjenige, der den getöteten Bären als Geschenk annimmt, trägt die Bezeichnung *nimak;* stets handelt es sich um einen besonders erfahrenen Mann unter den Nachbarn,[65] meistens um einen der Schwiegerväter. Am nächsten Morgen begeben sich der *nimak*

[65] Vgl. Benzing 1955b, S. 219: *nīmāk* 'Nachbar'. Nach Širokogorov (1929, S. 195 f.,

und alle Jagdteilnehmer an den Erlegungsort. Dort wird die Beute verarbeitet, wobei der *nimak* das Enthäuten persönlich ausführt und sämtliche Arbeiten beaufsichtigt (Popova 1967, S. 176).

Übereinstimmend wird also berichtet, daß der erlegte Bär nicht vom Jäger oder von dessen Sippengenossen, sondern von einem Angehörigen einer anderen Sippe enthäutet werden muß. Weniger sicher ist dagegen, daß die Teilnehmer der Jagd tatsächlich und überall Brüder oder wenigstens Angehörige derselben Sippe sein müssen, wie Ryčkov es von den Jenissej-Ewenken behauptet. Die Ewenken sagen zwar: „acht Fremdlinge sind für den Bären leichter (zu überwinden) als zwei Angehörige der gleichen Sippe";[66] doch ist dieser Spruch, der auch von den Lappen mehrfach belegt ist,[67] möglicherweise nicht als Ausdruck eines strengen Organisationsprinzips der Jägergruppe zu werten, sondern eher als sekundäre Rationalisierung einer nicht mehr verstandenen mythischen Vorstellung: der Idee von der Macht von Zwillingsbrüdern über den Bären.[68]

Nach Ryčkov muß der Bär vom ältesten Jäger getötet werden, denn andernfalls könnte der Anschein entstehen, man habe die Stärke des Tieres nicht genügend gewürdigt. Vielleicht meint Vasilevič (1971, S.

---

386) ". . . 'the neighbour', 'to visit the neighbour', 'to give the skin etc.', seem to form the complex." Bei transbaikalischen und Mandschurei-Ewenken bedeutet *n'imadi* 'to give the hunting spoil to other clansmen and neighbours'; "in other words, the fruit of the hunting does not belong to the hunter, but to the clan . . . Perhaps to the same class of phenomena may be referred the eating in common of the bear." Seine Vermutung: "The Tungus naturally might adopt this practice from the Yakuts (more 'civilized' than the Tungus) as a form of 'good manners' when they used to be guests of the Yakuts", dürfte kaum das richtige treffen.

[66] Das Motiv ist auch in einer Version der Erzählung vom „prahlerischen Bären" enthalten: Die meisten Jäger ergreifen zwar die Flucht vor dem Bären, gegen zwei Brüder vermag er aber nichts auszurichten (Vasilevič 1936, S. 15).

[67] Halász 1893, S. 268 f. („Der Bär hat keine Angst vor acht Männern, zwei Brüder können ihn aber erschrecken"; mit mehreren Varianten); J. u. P. Turi 1920, S. 233 f. ("Two brothers are safer on a bear-hunt than nine unrelated"); Drake 1918, S. 314 ("Hellre vill jag slås med nio män än med två bröder").

[68] Ein wogulisches Bärenlied beschreibt den durch einen Fluch des Himmelsgottes vorherbestimmten Tod des Bären so: „Zwei zur gleichen Zeit geborene junge Männer . . . erschossen ihn" (Munkácsi 1892/1921, III, S. 131 f.). Róheim (1914, S. 97) vermutet, daß der Bär die zwei Brüder deshalb fürchte, weil nach einem lappischen Märchen „einst zwei Brüder ihren in einen Bären verwandelten Vater getötet hatten" (= Qvigstad u. Sandberg 1888, S. 49 ff.). Zum ganzen Problem vgl. Bán 1913, S. 217 f. sowie den genannten Aufsatz von Róheim („Der Bär und die Zwillinge"). [Vgl. die in Bd. II erwähnte giljakische Erzählung, in der tatsächlich gesagt wird, daß ein besonders gefährlicher, „mit Lehm beschmierter" Bär nur von Zwillingen (gemeinsam mit vier weiteren leiblichen Brüdern) erlegt werden könne.]

160) diese von Ryčkov mitgeteilte (und von ihr durch eigene Aufzeichnungen ergänzte?) Vorschrift, wenn sie sagt, daß der *nimak-(nimək-)* Brauch nicht erst beim Abhäuten, sondern bereits bei der Tötung in Erscheinung trete:[69] Der Entdecker des Bärenlagers muß einen Verschwägerten (russ. svojstvennik, agnatischer Verwandter), zumeist den Bruder der Ehefrau, zur Tötung *und* zum Abhäuten des Bären auffordern. Diese Vorschrift heißt *nimatkin,* und der Schwager, der den Bären (bemerkenswerterweise mit dem Jagdspieß oder dem Gewehr des Entdeckers!) erlegt und ihm dann das Fell abzieht, wird *nimak* genannt.

Ein solches Delegieren der Töterfunktion wird sonst von den Nordtungusen nicht ausdrücklich erwähnt;[70] meistens heißt es nur vom Abhäuten, daß es von dem Angehörigen einer fremden Sippe ausgeführt werden muß. Immerhin ist der *nimak* in denjenigen Fällen, wo der erlegte Bär an Ort und Stelle abgehäutet wird, d.h. in der überwiegenden Zahl der Fälle, auch während der Jagd anwesend; nur bei den Lamuten wird ihm sein Amt erst nach erfolgter Tötung des Bären angetragen, wenn die Jäger vorläufig nach Hause zurückgekehrt sind. Zieht man die Berichte über die Tötung des Bären von den Südtungusen heran so zeigt sich, daß dort zumindest der in Gefangenschaft großgezogene Bär von dem Angehörigen einer fremden Sippe erschossen werden muß.[71] Berücksichtigt man außerdem die Häufigkeit der rituellen Einsetzung eines Fremden als (tatsächlichen)

---

[69] Vasilevič 1969, S. 235 hatte davon noch nichts gewußt, denn dort wiederholt sie nur die Angabe Ryčkovs, daß der Bär vom ältesten Jäger getötet, aber von einem Verschwägerten (*nimak*) abgehäutet werden müsse.

[70] Einer unveröffentlichten Notiz Findeisens ist zu entnehmen, daß die Keten „die Bären als Wiederverkörperung von Verstorbenen nicht etwa unbehelligt lassen oder sie sogar vollkommen tabuieren, sondern nur die Vorschrift beachten, daß derjenige, der den Bären gefunden hat, ihn nicht auch töten darf, der Finder aber von dem Genuß des Bärenfleisches keineswegs ausgeschlossen ist. Wie mir versichert wurde, darf der Finder jedoch zusehen, wie der Bär getötet wird, und falls absolut kein anderer Jäger erreichbar sein sollte, könnte er den Bären sogar selbst zur Strecke bringen." – In einem aus dem 17. Jahrh. stammenden Manuskript eines anonymen Verfassers (Rheen?) heißt es von dem Enthäuten des Bären am Erlegungsort bei den Lappen, „daß derjenige, der ihn erschlagen hat, die eine Hälfte abhäutet, und derjenige, der ihn eingekreist hat [d.h. der Entdecker der Bärenhöhle], die andere Hälfte." (UB Uppsala N 46). Daraus könnte hervorgehen, daß der Finder der Bärenhöhle nicht mit dem späteren Erleger des Tieres identisch ist.

[71] Vgl. Kap. IX. – Von den Učur-Ewenken, also einer östlichen Gruppe, heißt es bei Nikolaev (1964, S. 176), daß der (junge) Mann, der das Bärenlager entdeckt hatte, das Bärenfell in Befolgung der *nimat*-Vorschrift einem Teilnehmer (!) der Jagd schenkt.

oder symbolischen) Töter,[72] so darf mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß auch das *nimat*-Brauchtum der Nordtungusen zu diesem Komplex gehört und letztlich den Jäger gegen die Rache des Bären schützen soll.

Ganz eindeutig ist diese schützende Funktion bei einer in mehreren Versionen belegten Szene, die sich bei den Ewenken der Steinigen Tunguska während des Fellabziehens abspielt und darauf hinausläuft, die Rolle des Enthäuters den Ameisen und die des Töters Fremdstämmigen zuzuschieben. Der älteste Jäger, der die Funktion eines Anführers ausübt, gibt das Zeichen, mit dem Fellabziehen zu beginnen. Die Jäger wiederholen die Worte, die er ihnen vorspricht, und rufen im Chor: „Großvater (Großmutter), wir werden dir das Fell abziehen, vi-i-iele Ameisen!" Dieser Spruch soll die Bärenseele glauben machen, daß das Abhäuten nicht von den Jägern vorgenommen wird, sondern daß es Ameisen sind, die über den Körper kriechen und das Fleisch verschlingen.[73] Nach einer anderen Beschreibung lautet dieser Spruch: „E, e, e, Großväterchen, wir werden dir den Pelz abnehmen. Gewaltig viele Ameisen! Dein Pelz ist schadhaft geworden. Ameisen haben sich darin verkrochen, sie kriechen und

---

[72] Vgl. z.B. Meuli 1946, S. 227 f. – Die Tendenz, die Rolle des Fremden im Jagdritus auf das Enthäuten zu beschränken, besteht bei den Nordtungusen auch im Zusammenhang mit der Jagd auf andere Tiere. Von den Ewenken Südostjakutiens wird berichtet, daß auch Elch und Wildren nicht vom Erleger abgehäutet werden dürfen; derjenige, den man mit dieser Aufgabe betraut (und dem dann die Hälfte des Fells zusteht), darf die Übernahme dieses Auftrags nicht verweigern (Romanova-Myreeva 1971, S. 315; vgl. Titov 1926, S. 101). Bei den Jenissej-Ewenken muß der Jäger, der ein Großwild erlegt hat, zum Zelt eines Nachbarn gehen und diesen auffordern, die Beute vom Jagdort ins Lager zu schaffen; dieser verteilt das Fleisch an beide Haushalte, erhält aber das Fell als eigenen Besitz. Besteht das Lager aus mehr als zwei Zelten, so wird die Person dieses „Empfängers" von einem Jägerrat (*suglan*) bestimmt (Anisimov 1936, S. 76 f.).

[73] Unjuk 1929, S. 40; Anisimov 1936, S. 71; 1958, S. 108. – Vasilevič (1971, S. 161) schreibt den Ewenken der Steinigen Tunguska folgende beim Enthäuten üblichen Sprüche zu: „Großvater (Großmutter), wir werden dir den Pelz abziehen. Viele Ameisen laufen, sie beißen!" (Vgl. Vasilevič 1930, S. 63: „Die Ameisen laufen entlang der Schneidelinie" [des vom Abhäutenden geführten Messers].) Oder: „Dumme Leute zerschneiden dich." (Auch dieser Spruch ist in dem Aufsatz von 1930 angeführt.) Oder: „Großvater (Großmutter), die Nußhäher bellen wie Hunde, so als würden sie einander lausen." Da Vasilevič an dieser Stelle (1971) auch von anderen Ewenkengruppen stammende Angaben einfügt, offensichtliche Irrtümer begeht und auch das Material anderer Autoren – besonders das von Unjuk – ohne Hinweis auf die Quelle verwendet, wird man die Veröffentlichung ihrer Originalaufzeichnungen (etwa nach Art der Texte in Romanova-Myreeva 1971) abwarten müssen, um die speziell in diesem Aufsatz enthaltenen Angaben ohne Bedenken verwenden zu können.

fressen dein Fleisch." Einer der Jäger antwortet in Vertretung des Bären: „Du lügst, ich glaube dir nicht! Du hast mich doch getötet." Die anderen widersprechen: „Das waren nicht wir, der Spieß (pal'ma) hat dich getötet, das Gewehr selbst hat dich erschossen." Auf diese Weise versuchen sie den Bären so lange zu überreden, bis sie den Eindruck gewinnen, daß er ihnen glaubt (Avseenok 1971, S. 61). Auch nach Anisimov beruhigt die Versicherung, daß Ameisen über seinen Körper kriechen, den Bären noch nicht. Deshalb beginnt der Jäger, der die Rolle des Bären übernommen hat, herauszubekommen, wer das Fell abzieht, und er beruhigt sich erst, wenn man ihm beim ersten Einschnitt in die Pfote (vgl. oben) versichert: „Großvater (Großmutter), Frauen ziehen dein Fell ab." Andere Versionen dieses Spruches lauten: „Großmutter, eine Frau häutet deine Pfote ab" (Unjuk 1929, S. 40); „Großvater (Großmutter), eine Frau umfaßt deine Pfote" (Vasilevič 1971, S. 161).[74] Da sonst das Bärenzeremoniell gerade durch die Tendenz gekennzeichnet ist, Frauen möglichst in keine Berührung mit dem Bären kommen zu lassen, ist die Erklärung Unjuks, der Hinweis auf die Frau als Enthäuterin der Pfote diene dazu, den [frauenfeindlichen] Bären aus der Fassung zu bringen, der von Anisimov gebotenen gegenteiligen Auslegung vorzuziehen. Noch wahrscheinlicher ist aber, daß die Frauen einfach – wie in einigen Sprüchen der östlichen (?) Ewenken (vgl. Anm. 73) – als „einfältige (unwissende?, mit den Riten nicht vertraute) Leute" vorgeschoben werden, die für ihr Tun nicht verantwortlich zu machen sind.

Das Abhäuten der Pfoten und des Rumpfes wird noch von anderen Redewendungen begleitet. So fragt einer der Jäger den Bären: „Großmutter, wo schneiden? . . . wo schneiden? . . . Schneide ich auch richtig?" Und derjenige, der den Bären vertritt, erklärt sein Einverständnis: „So, so . . . so . . . so . . ." (Unjuk 1929, S. 40). Bei diesen Dialogen, die in verschiedenen Phasen des Enthäutens und Zerlegens wiederholt werden, ist es nach Anisimov (1958, S. 109, vgl. 1936, S. 71) der *nimak,* der sich mit Fragen an den Bären wendet (nach Vasilevič 1971, S. 161, übernimmt dagegen der *nimak* die Rolle des auf die Frage des Abhäutenden antwortenden Bären; eine Angabe, die damit, was vom *nimak* sonst berichtet wird, schwerlich zu vereinen ist). Nach Anisimovs detaillierter Schilderung (1958, S. 109) wird der Bär genau ausgefragt, wo er lebte, was er aß, mit welchem anderen Bären er während der Brunstzeit gespielt hatte; und die Antworten ergeben eine ausführliche Lebensbeschreibung des Tieres, bis zu des-

[74] Auch diesen Spruch dürfte Vasilevič falsch gelesen haben: Unjuk: ženščina *obsnimyvaet* tvoju lapu; Vasilevič: ženščina *obnimaet* tvoju lapu.

sen letztem Augenblick. Danach versucht man den Bären zu überzeugen, daß er sich selbst erschlagen habe, indem er von einem Berg herabstürzte oder sich nach Beeren ausstreckte.[75] Der Bär verweist dagegen auf die echte Ursache seines Todes: auf Kugel und Gewehr. Dies stellen auch die Jäger nicht in Abrede, aber nicht sie hätten ihn damit getötet, sondern er selbst; als er nämlich mit dem Gewehr spielte, habe er selbst den tödlichen Schuß ausgelöst.[76] Der Bär will jedoch keiner dieser Versicherungen Glauben schenken, weil er Menschen um sich herum versammelt sieht. Die Jäger aber versichern, daß es sich keineswegs um Ewenken handelt. Auf diesen Dialog ist Anisimov in einer früheren Veröffentlichung (1936, S. 71) näher eingegangen: „. . . einer der Jäger fragt im Namen des Bären: 'Was sind das hier für Leute?' Der Anführer [so bezeichnet Anisimov in dieser Veröffentlichung den *nimak*] antwortet: 'Russen, Ostjaken [d.h. Jenissej-Ostjaken = Keten], viele verschiedenartige Leute sind hier.' Um das zu beweisen, fangen sie auf russisch und ostjakisch zu schreien an."[77]

Analogien zu dem im vorhergehenden mehrfach erwähnten Motiv, verschiedene Tiere zu Sündenböcken zu stempeln, lassen sich auch von anderen Ewenkengruppen beibringen. Bei den Učur-Ewenken kommt diese Rolle auch während des Enthäutens und Zerlegens des Bären in erster Linie wieder dem Raben zu: Bevor das Fell am Bauch aufgetrennt wird, schnitzt einer der Jäger eine Rabenfigur, die er mit

---

[75] Daß man den Bären selbst für sein Mißgeschick verantwortlich macht, indem man ihm einredet, er sei verunglückt durch Herabstürzen von einem Baum oder Fels, durch Versinken im Sumpf usw., ist ein Motiv, das im Bärenzeremoniell der Finnen (z.B. Edsman 1958, S. 70 f.) und der südsibirischen Türken (Potapov 1928, S. 18 f.; 1936, S. 47; Dyrenkova 1930, S. 415; 1940, S. 275) oft wiederkehrt. Vielleicht kommt es auch bei den Wogulen vor (vgl. Kannisto 1958, S. 344; Munkácsi 1892/1921, III, S. 352 f.), irrtümlich ist dagegen der Hinweis von Hallowell (1926, S. 58) auf die Wotjaken, denn seine Quelle (Buch 1882, S. 139) erwähnt nur das bekannte, von Lönnrot auch ins Kalevala aufgenommene finnische Lied.

[76] Vgl. oben S. 143. In den Entschuldigungsreden der Schoren (vgl. die in Anm. 75 genannten Belegstellen) wird dem Bären auch gesagt, daß er eine Kugel zum Geschenk erhielt. gołamčï, kołamčï 'Brautgeschenk seitens des Bräutigams' als umschreibender Name für die Kugel, die den Bären getötet hat; vgl. Radloff 1899/1911, II, S. 591: „. . . . oh Bär! trage dieses Geschenk (eine abgeschossene Kugel) mit dir fort!"

[77] Ähnlich Unjuk 1929, S. 40: „. . . Aber der Bär ist kein Dummkopf, er beginnt zu klügeln. Da er zu erfahren wünscht, wer ihn getötet hat und wer ihm die Haut abzieht, stellt er den Jägern plötzlich die Frage: 'Was für Leute sind hier, was für ein Mensch ist hier? . . .' – 'Ein Ostjake . . . ein Jurake . . . ein Russe . . . vi-i-iele Ostjaken . . .', antworten die Jäger."

Augen und Schnabel ausstattet; rings um den Rumpf werden schwarze Kohlestreifen gezogen, um die Farbe des Vogels anzudeuten, auf den Schnabel werden einige Stücke Bärenfleisch aufgesteckt und die ganze Figur wird mit Blut beschmiert. So hergerichtet, wird die Figur am Orte zurückgelassen, mit Blutspuren am Gefieder und Fleischstückchen im Schnabel, d.h. mit den deutlich sichtbaren Anzeichen für die dem Raben unterschobene Untat.[78]

Nach einem Bericht von Vasilevič (1957, S. 168), der sich wahrscheinlich auf die östlichen Ewenken bezieht, zerschneidet man zuerst das Fell vom Kopf bis zum Damm. Dabei kratzt man leicht mit dem Messer und sagt: „Ich töte Läuse". Dann schneidet man das Fell rings um die Nase und sagt dabei: „Es [= das Ohr] wird vom Wind gebogen." Beim Schneiden um die Pfoten: „Wir beugen uns über einen Holzklotz". Beim Abtrennen des Fells vom Körper. „Ich suche Läuse." – Die Učur-Ewenken sagen beim Abziehen des Fells: „Großvater, viele Mücken!" (Nikolaev 1964, S. 175).

Auch zu diesen Motiven lassen sich Übereinstimmungen im Bärenzeremoniell anderer sibirischer Völker aufzeigen; daß die Belege unterschiedlichen Phasen des Zeremoniells entstammen, bedeutet nicht viel, wenn man an die auch bei den Ewenken zu beobachtende Austauschbarkeit der einzelnen rituellen Handlungen denkt: Der Jakute sucht den Bären von der Notwendigkeit des Fellabziehens dadurch zu überzeugen, daß er auf die starke Verlausung des Felles hinweist (Gurvič 1948, S. 89). Die Karagassen schlagen den aus der Bärenhöhle herausgezogenen und auf eine aus Zirbelkiefernzweigen bereitete Unterlage gelegten Bärenkadaver mit einem Bündel von Zirbelkiefernruten auf Pfoten, Bauch, Brust und Kopf, eine Handlung, die als „Herausklopfen der Läuse aus den Fellstiefelschäften" bezeichnet wird (Rassadin 1973, S. 123). Wenn bei den Keten beim Verzehren des Kopffleisches Knorpelstücke zwischen den Zähnen der Esser knirschen, dann gibt man vor, man sei gerade dabei, Läuse auf dem Kopf des Bären zu suchen und bei dieser Aktion die Nissen zwischen den Zähnen zu zerdrücken. Man stellt fest, daß der Bär äußerst stark verlaust ist und schlägt ihm vor, (nach seiner Reinkarnation) zu den

[78] Nikolaev 1964, S. 175. – Erman 1838, S. 355 beobachtete, wie ein ewenkischer Jäger Fleisch an einen „kurz abgehauen[en] und unten von kleinen Zweigen gereinigt[en]" Tannenstamm hängte und „mit belaubten Reisern" bedeckte.". . . auf die Spitze dieses kleinen Zeltes [setzte er] einige Bretter, die er in Gestalt eines Vogels geschnitzt und mit Kohle noch täuschender ausgemalt hatte. Es geschah, wie er sagte, damit die Krähen seinen Vorrath nicht plünderten . . ."

Jägern zurückzukehren, damit sie ihn erneut von dem lästigen Ungeziefer befreien können (Krejnovič 1969, S. 106 f.).[79]

*

Nach Ryčkovs Mitteilungen über die „Turuchan-Tungusen", d.h. wohl Ilimpija-Ewenken, (1917/22, S. 109) wird nach dem Abziehen des Fells zunächst das Rückenfett in dicken Schichten abgenommen und in das Bärenfell hineingelegt,[80] dann wird der Kopf vom Körper getrennt, und zwar zusammen mit der Luftröhre, den Lungen und der Leber. Das nun folgende gemeinsame Essen des (rohen?) Bärenherzens ist eine Handlung, an der sich alle Jagdgefährten beteiligen; das Essen des Bärenherzens, das den Frauen untersagt ist, gilt nach Ryčkov als wichtigstes Moment der Bärenjagd, „kein einfacher Akt des Essens, sondern die Aufnahme der Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper." Im wesentlichen ähnlich ist dieser Teil des Zeremoniells bei den Ewenken der Steinigen Tunguska: Man macht nach dem Enthäuten einen leichten Einschnitt am Nacken, zertrennt mit einem Messer vorsichtig die Wirbel, seziert die Brust und den unteren Teil des Halses, nimmt die Lungen, das Herz und die Leber heraus, wobei man aber diese inneren Organe nicht von der Kehle und dem Kopf abtrennt, und legt alles neben das ausgeweidete Tier. Wenn der Bär abgehäutet ist, findet das gemeinschaftliche Aufessen des Herzens statt: der Jagdführer zerschneidet das Herz in Stücke und ißt als erster eines davon; in Altersfolge machen es ihm die übrigen nach, die dabei wiederum die Raben-Pantomime ausführen und das Gekrächze von Raben nachahmen (Anisimov 1958, S. 109). Bei den Ewenken der Oberen Angara (Nordbaikal) ruft der Jäger vor dem Zerstückeln des Tieres zunächst *uhu*!, danach *kuk*! (Titov 1923, S. 96).

In mehreren Berichten wird betont, daß das Zerlegen des Körpers so erfolgen muß, daß man die Knochen dabei nicht zerstückelt, sondern sie an den Gelenken voneinander trennt (Anisimov 1958, S. 109; Ryčkov 1917/22, S. 110; Nikolaev 1964, S. 175 u.a.). Wenn man

---

[79] In dem schon wiederholt zitierten Text einer ketischen Jägerin heißt es dazu: „(176) Im Kopf der Bärin begann man nach Läusen zu suchen (d.h. man begann den Kopf zu essen). (177) Es erweist sich, daß die Schläfen der Großmutter mit Nissen bedeckt sind. (178) Wir töten sie, sie knirschen sogar . . . (179) 'Großmutter, gehe hernach erneut ans Ufer' [d.h. komm ein anderes Mal erneut zu Besuch zu den Menschen; lasse dich töten]. (180) 'Wir werden [auch dann] die Läuse töten'. (181) Es erweist sich, daß die Großmutter sehr verlaust war. (182) Die Leute kauen, erneut knirschen sie" (Krejnovič 1969, S. 19 f.)

[80] Zuweilen wird das Darm- oder Nierenfett, das als Mittel gegen schwere Geburt verwendet wird, in gedörrtem Zustand aufgehoben und bei Bedarf an den Unterleib der Wöchnerin gebunden.

zu diesem Zweck einen Einschnitt in die Gelenke macht, sagt man bei den Učur-Ewenken: „Großvater, hier liegt ein Baumstamm, stolpere nicht!" Im Sommer legt man vor dem Einschneiden in das Gelenk frische Grashalme auf die Glieder. Dann sind Worte überflüssig, denn es wird deutlich genug demonstriert, daß man nicht in die Gelenke hinein-, sondern die darübergelegten Hälmchen zerschneidet (Nikolaev 1964, S. 175). Eine Aufzeichnung von den Ewenken Süd-Jakutiens lautet: „Wenn du das Fell eines Bären abziehst, sage: 'Ich habe vorbereitet'. Wenn du die Knochen voneinander trennst, sage: 'Ich schreite über einen Baumstamm'" (Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 19). Nach Vasilevič (1957, S. 168) dürfen (wahrscheinlich ebenfalls bei den östlichen Ewenken) nur die großen Knochen zerhackt werden, und man sagt dabei: „Ich schreite über einen Baumstamm".[81]

Auch bei den Lamuten wird das Zurichten des Bärenkörpers von rituellen Handlungen, Sprüchen und Liedern begleitet. Beim Abziehen des Fells von den einzelnen Körperteilen gibt der *nimak* Laute von sich. Beim Schneiden des Fells um die Augen herum krächzt er: *kox-kox;* kommt er an die Ohren, stößt er ein kurzes, abgerissenes Pfeifen aus: *ff'ju*; beim Enthäuten der Extremitäten stöhnt er abgehackt: *ngy*!; schneidet er um den After herum, gibt er einen Laut von sich, der den Austritt der Gase nachahmt: *puk-puk!* Während der ganzen Prozedur achtet der *nimak* darauf, daß kein Tropfen Blut auf die Erde fällt. Die Knochen müssen an den Gelenken voneinander gelöst werden, und es ist verboten, sie zu zerschlagen. Beim Ablösen

[81] Zum „Baumstamm"- (bzw. Holzklotz, russ. koloda) Motiv der ewenk. Sprüche findet sich eine Parallele bei den Wogulen, die sonst nur die Ohren des Bären als 'Baumstümpfchen' zu umschreiben pflegen. Bei den Soswa-Wogulen ergreift der Abhäutende „eine Tatze des Bären, tut aber so, als hielte er sie für einen im Wasser versunkenen Ast" („ein Windbruchklotz mit Seegras, mit Ob-Gras"), er „springt erschrocken auf und läuft mit seinen Genossen davon. Sowie er aber zurückkommt, stellt er sich auf dieselbe Weise mit der zweiten, ja auch mit der dritten und vierten Tatze an" („irgendein mit Bartflechte bewachsener Holzklotz", „ein vom Schnee gekrümmtes gebogenes Holzstück"). Erst „hiernach erkennt er in dem Bären bei genauerem Hinsehen angeblich seinen eigenen 'jüngeren Bruder'. Angesichts dieses fröhlichen Ereignisses führen die Jäger nun einen kleinen Tanz auf, wonach mit dem Abziehen des Pelzes fortgefahren wird" (Kannisto 1951/63, IV, S. 403; 1958, S. 342). – Vielleicht ist dieses Motiv auch in dem ketischen Text (Krejonovič 1969, S. 21) zu erkennen, in dem der vom jenseitigen Aufenthaltsort der Bären zu den Menschen führende Weg folgendermaßen beschrieben wird: „(267) . . . selbst geht ans Ufer hinunter . . . (271) Ich legte euch einen breiten Weg zum Ufer an. (272) . . . selbst mit menschlichen Fingernägeln nimmst du keine Erde auf. (273) Unterwegs fallen einige Windbrüche. (274) Großmutter blase sie fort . . ."

des Fleisches singt der *nimak:* "Die Mäuse nagen, die Hermeline nagen (und) knabbern", worauf die Anwesenden den Refrain im Chor singen. Beim Abtrennen des Kopfes vom Körper heißt es: „Unsere gemeinsame ältere Schwester wollen wir als unsere Schwester betrachten." Die Innereien, die Sehnen von den Extremitäten, das Fett, die Leber und das Herz legt man zu einem Haufen zusammen und sagt dabei: "Eingeweidchen". Beim Loslösen der Glieder an den Gelenken seufzt der *nimak*: „*Re-te-te*, unser Fuß hat sich verstaucht, ein Backenhörnchen hat uns erschreckt", und beim Trennen des Fettes vom Fleisch sagt er: *dudī* (Hemd). Einen Teil der Beute: den Kopf, den vorderen Teil des Rumpfes, die Extremitäten und die inneren Organe nimmt man noch am selben Tag mit ins Lager, den Rest holt man am nächsten Tag (Popova 1967, S. 176 f.).

Den Abschluß der am Erlegungsort ausgeführten rituellen Handlungen bildet bei den westlichen Ewenken ein Ritus, der von anderen Nordtungusen nicht belegt ist. Nach dem Zerlegen des Bären legen die Ilimpija-Ewenken das unzerschnitten gelassene Bauchfell (Peritonäum) des Bären auf den Boden, entfernen sich etwas und schießen dann mit dem Bogen – einer nach dem anderen, beginnend beim Ältesten – auf das Bauchfell. Ein ähnliches rituelles Schießen findet auch nach dem Begräbnis eines Verstorbenen oder beim zufälligen Antreffen einer Grabstätte statt.[82]

Auch bei den Ewenken der Steinigen Tunguska soll derselbe Ritus bekannt sein: das aus dem Körper herausgenommene Bauchfell wird aus einiger Entfernung von allen Jagdteilnehmern mit „einem kleinen rituellen Bogen" beschossen. Anisimov, der dies berichtet (1958, S. 109), verweist ebenfalls auf die Analogie, die zwischen diesem Brauch und dem rituellen Schießen bei der Bestattung eines Stammesgenossen besteht; im letzteren Fall entfernt man sich rückwärts gehend, ohne sich umzukehren, vom Grabgerüst und schießt dann in dessen Richtung einen Pfeil ab.[83]

Vergleichbare Schießriten im Rahmen des Bärenzeremoniells sind auch von den Lappen, Finnen, Wogulen, Giljaken und Ainu be-

[82] Ryčkov 1917/22, S. 110. – Vgl. S. 102: „Wenn ein Tunguse unvermutet auf ein Grab stößt, schießt er darauf mit dem Bogen oder dem Gewehr, und dann geht er rückwärts fort, bis das Grab seinen Augen entschwunden ist."

[83] Bei der eigenartigen Arbeitsweise von Anisimov ist es nicht undenkbar, daß diese Schilderung, die – bis auf den sonst nirgends erwähnten Miniaturbogen – in jeder Einzelheit dem Bericht von Ryčkov entspricht, mehr auf diese Quelle als auf eigene Informationen zurückgeht. Unjuk, der – ähnlich wie Anisimov – das Bärenzeremoniell der an der Steinigen Tunguska lebenden Ewenken beschreibt, weiß nichts vom rituellen Schießen auf das Bauchfell zu berichten.

kannt; sie werden im allgemeinen als Jagd- bzw. Glücksordale ausgelegt, mit deren Hilfe man herausfinden kann, wer den nächsten Bären töten wird.[84] Im Bärenzeremoniell der Ewenken scheint das rituelle Schießen eher als Abschied vom Tier zu gelten (so interpretiert Anisimov 1958, S. 109); nach dem Schuß auf das Bauchfell begeben sich die Jäger, beladen mit der zerlegten Beute, in das Lager. Das Bauchfell jedoch wird (bei den Ewenken der Steinigen Tunguska) an dem Ort, wo der Bär getötet worden ist, zurückgelassen[85] (Unjuk 1929, S. 41). Die besondere Bedeutung des Bauchfells zeigt sich in diesem Falle darin, daß die sonst bei der Tötung oder im Zusammenhang mit dem Kopf (und später bei der Bestattung: mit dem Schädel) praktizierte solare Orientierung auf das Bauchfell bezogen wird: die zur Bedeckung verwendeten Zweige müssen so auf die Eingeweide gelegt werden, daß sie mit den Schnittstellen in Richtung des Sonnenaufgangs gerichtet sind.

[84] Vgl. Holmberg 1925, S. 33; Harva 1938, S. 433; Qvigstad u. Sandberg 1888, S. 92; Karjalainen 1921/27, III, S. 223 f.; Paproth 1970, S. 331; vgl. Emsheimer 1964, S. 35 ff. sowie Ränk 1961, S. 281 ff. über die rituelle Bedeutung des Bogens bei nordeurasischen Völkern. Vergleichbare Riten im allgemeinen Jagdbrauchtum der Ewenken: siehe Kap. III.

[85] Die Jakuten des Verchojansker Gebiets wickeln nach dem Ausweiden eines Bären das herausgenommene Bauchfell in Gras ein und legen es auf ein eigens errichtetes Gerüst. Dabei sagt der Erleger des Bären: „Unser Herr Großvater! Wir verehren (dich) sehr, wir achteten dich, wir achteten deine reinen Knochen, deinen reinen Körper, dein reines Blut! Denke nichts Schlechtes!" (Chudjakov 1969, S. 213).

VI. Das Bärenjagdzeremoniell bei den Südtungusen

Im Gegensatz zu den Nordtungusen feiern die meisten südtungusischen Völker ein besonderes Bärenfest mit einem in Gefangenschaft großgezogenen Bären. Ausnahmen davon bilden nur die Golden und Udihe. In der bis heute maßgeblichen Monographie über die Golden von I.A. Lopatin (1922, S. 204) heißt es: „Eine besondere Feier zu Ehren des Bären, wie dies bei den Giljaken und Oltschas üblich ist, wird von den Golden nicht veranstaltet; aber die Jagd auf den Bären wird stets mit besonderer Feierlichkeit und unter Beachtung verschiedener religiöser Bräuche durchgeführt." Für die am Unterlauf des Sungari, auf chinesischem Gebiete wohnhaften Golden wird sogar das bestritten. Bei Jettmar (1937, S. 257 f.) heißt es: „Der Bär *mafkhá* wurde früher mit der Lanze erlegt, heutzutage mit dem Gewehr. Von ihm wird alles gegessen einschließlich der Eingeweide; nur der Inhalt wird weggeworfen. Das Blut darf den Göttern nicht geopfert werden." – „Vor der Seele des erlegten Tieres hat man keine Angst, eine Ausnahme bildet nur der Tiger, den man . . . nur aus Notwehr töten darf." – „Tiere, wie Bär (!), Wolf, Fuchs, Iltis, Dachs, darf man beschimpfen, Tiger, Hirsch und Reh darf man nicht beleidigen". Auch Lattimore (1933, S. 41) vermag nicht anzugeben, inwieweit die Bärenjagd früher ein Zeremoniell gewesen ist. Doch hörte er, daß der Bärenjäger in den Wald loszog „mit der Trommel in der einen und einem Speer in der anderen Hand." Das würde etwa für die Lappen des 17. und 18. Jahrh. zutreffen, scheint aber bei den Amurvölkern, wenn man sich von dem vorliegenden Material her ein Urteil erlauben darf, kaum je der Fall gewesen zu sein. Lattimore vermutet, daß der Bär einst von weit größerer zeremonieller Bedeutung gewesen sei, als das jetzt der Fall zu sein scheine, auch glaubt er, daß seine Gewährsleute weit mehr darüber wußten, als sie zu erzählen bereit waren. Sie schienen in dieser Angelegenheit ziemlich empfindlich zu sein, da sie von den Chinesen wegen ihrer früheren „barbarischen" Praktiken verspottet worden waren. Immerhin erwähnt N. Bajkov (1939, S. 166 f.), daß auch die chinesischen Jäger und Fallensteller in

der Mandschurei, wenn sie einen Bären getötet oder gefangen haben, einen Brauch ausführen, der darin besteht, seinen Geist anzuflehen und ihm Zendernnüsse, Weintrauben (des rameaux de vigne ornés de grappes) und noch andere Früchte, von denen sich das Tier gewöhnlich ernährt, darzubringen. Man bläst dem getöteten Bären Tabakrauch in die Nasenlöcher und steckt ihm manchmal sogar eine brennende Pfeife ins Maul. Der Autor meint, daß diese und einige andere Riten ähnlicher Art wahrscheinlich vor sehr langer Zeit entstanden und wohl ein von tungusischen und mongolischen Völkern überkommenes Erbe seien; ebensogut kann es sich aber auch um eine erst spät übernommene Sitte handeln, ähnlich wie das bei russischen Jägern der Fall ist, worauf der goldische Schriftsteller G. Chodžer hinweist. Gleichsam als Entschuldigung für die noch fortlebenden Bräuche seiner Stammesbrüder läßt er einen seiner Bärenjäger, der zum ersten Male „das sonderbare Ritual des Zerteilens des Herrn der Taiga" miterlebt, an russische Waldläufer (taežnikov) denken, die diesen Brauch ebenfalls ausführen, weil sie glauben, daß andere Bären, die das Nichteinhalten der Vorschriften in Erfahrung brächten, sich an ihnen rächen würden. Der Jäger „verstand diese Fallensteller, sie lernten bei den Nanaj (den Golden) die Taigalebensweise, übernahmen ihre Bräuche. Ihnen sind die Gesetze der Taiga heilig ebenso wie den Nanaj."

1. Vorbereitung zur Jagd; Erlegen des Bären

Bei den Oroken betet der Schamane „jedes Jahr um erfolgreiches Unternehmen, bevor die Männer zum Fischfang, zum Stellen der Marderfallen oder zur Jagd auf Füchse oder Bären ausgehen" (Ōbayashi u. Paproth 1966, S. 215 nach Yamamoto). Die Oltschajäger wenden sich nach Entdeckung von Bärenspuren mit Gebeten an den „Herrn der Taiga" (*duəntə əǯəny)*, der als riesenhafter, mit 3, 6 oder 9 Buckeln ausgestatteter Bär vorgestellt wird und den Jägern die Bären sendet, wogegen für das sonstige Jagdwild der „Herr der Erde" zuständig ist (Smoljak 1966, S. 124). Dieser „Herr der Taiga" ist es, der über die Einhaltung der zahlreichen mit der Bärenjagd und dem sich daran anschließenden zeremoniellen Verzehr des Bärenfleisches verknüpften Vorschriften wacht. Ähnliche Vorstellungen im Zusammenhang mit der Bärenjagd herrschen wohl auch bei den anderen südtungusischen Völkern, auch wenn wir darüber aus den Quellen kaum etwas erfahren.

Nach Lopatin (1922, S. 204) unternimmt ein Golde, der ein Bärenlager entdeckt hat, die Jagd nicht alleine, sondern benachrichtigt auf jeden Fall schnellstmöglich alle seine Sippenangehörigen und Bekannten, eine Nachricht, die sich sehr rasch verbreitet. Gewöhlich begibt sich der Jäger in das nächstgelegene Lager seiner Verwandten (Onkel, Großvater) väterlicherseits und erzählt ihnen von seiner Entdeckung.[1] Noch am selben Tage oder sogar noch in derselben Nacht machen sich einige Männer nach verschiedenen Richtungen hin auf den Weg, um sämtliche Verwandten (*əmu xala,* die Leute einer Sippe) einzuladen. Nach einem Tag, höchstens nach zwei bis drei Tagen, versammeln sich alle Sippenangehörigen an einer verabredeten Stelle im Walde in der Nähe des Bärenlagers. Früher bewaffneten sich die Jäger mit *gidas* (Spießen) und Bögen, zur Zeit der Forschungen Lopatins (1913–19) besaß aber jeder Golde neben der *gida* auch ein Gewehr. Haben sich alle Jäger versammelt, dann geht derjenige, der das Bärenlager entdeckt hat, vor allen her, führt sie an desselbe heran, tritt dann aber zur Seite und überläßt dem ältesten an der Jagd teilnehmenden Jäger seinen Platz. Dieser geht nach vorn und schießt als erster auf das aus dem Lager aufgescheuchte Tier. Nur bei einem Fehlschuß ist es auch den anderen Jägern erlaubt, zu schießen.

Über die Bärenjagd der Udihe teilt lediglich der udihische Schriftsteller Džansi Kimonko (1952, S. 100 ff.) etwas mit. Wenn man auf Bärenjagd geht, müssen alle Gesetze streng eingehalten werden. Die Frauen werden verwarnt, achtzugeben, daß der Kehricht in der Hütte bleibt.[2] Auf keinem Fall darf Feuer aus der Hütte herausgebracht werden. Während einer Übernachtung unterwegs müssen vor dem Schlafengehen die Schuhe ausgezogen werden, und man darf barfuß keinen Schritt mehr tun.

Bei den Orotschen halten die Jäger zur Herbstzeit ständig Ausschau nach Bärenspuren. Hat ein Jäger solche entdeckt, folgt er ihnen nach, um das Lager, in dem der Bär seinen Winterschlaf hält, aufzufinden. Ist dasselbe ausfindig gemacht, kennzeichnet der Jäger die nähere Umgebung mit besonderen Stöcken, die während des gan-

---

[1] Nach Chodžer (1973, S. 93) sagt der Jäger nicht direkt, daß er einen Bären gefunden hat, sondern er gebraucht eine Umschreibung, die den Jagdkameraden, die er zur Jagd auffordern will, bekannt ist: „Ich traf auf einen Menschen, alle sollten zu ihm gehen."

[2] Beim Bärenfest der Sachalin-Giljaken darf am Tage des Bärenfestes nicht die Wohnung sauber gemacht werden, sonst fliegt den Bärenjägern (später) während der Jagd Staub in die Augen, blendet sie, so daß sie sich verirren (Hattori 1956, S. 120). Vgl. ähnliche Vorstellungen der Ewenken (u. Lappen) oben Kap. V, Anm. 8.

zen Weges durch den Wald bis hin zu einem Fluß niedergelegt werden, so daß hinterher, wenn zur Jagd geschritten werden soll, die Höhle leicht wiederzufinden ist. Erst gegen Ende des Winters, wenn die Jagdsaison ihren Abschluß findet und die Jäger frei werden, lädt der Finder der Höhle etwa 5 bis 10 Männer ein, die ihm beim Erlegen des Tieres helfen sollen.[3]

Nach Vasil'ev (1948, S. 82, 80, 81) werden die Vorbereitungen zur Jagd bei den Orotschen mit einer gewissen Geheimnistuerei umgeben und nur unter Beachtung einer Reihe von Vorschriften durchgeführt. Es gehört sich nicht, viel über die bevorstehende Jagd zu sprechen, schon gar nicht soll der Bär zu diesem Zeitpunkt und auch später während der Jagd mit seinem „wirklichen" Namen *mapa* (Alter, ein Wort, mit dem man sich in Gesprächen an verehrte Menschen fortgeschrittenen Alters wendet) genannt werden, stattdessen sagt man (ebenso wie auch Oroken und Oltscha es tun) einfach "Tier" (orotsch. *boó*). Wenn die Jäger erfahren, daß die Spur eines Bären entdeckt wurde, beschränken sie sich auf die kurze Formel: „Wir müssen ein Tier aufspüren." Auf die Bärenjagd wird niemals ein Hund mitgenommen, denn man fürchtet, dadurch „den großen Menschen der Taiga" (ob damit *doənta,* der „Herr der Bären" oder das Tier selbst gemeint ist, wird nicht angegeben) zu erzürnen (Lar'kin 1964, S. 97).

Lopatin (1925, S. 20) schildert den Jagdvorgang bei den Orotschen wie folgt: Die Jäger, die sich mit *gidas* bewaffnet haben, brechen, angeführt vom Entdecker der Höhle, auf Skiern in den Wald auf. Nach vorher getroffenen Abmachungen stellen sie sich um das Lager herum auf. Einer von ihnen beginnt, den Bären durch die Öffnung des Lagers, in deren Umgebung der Schnee durch den Atem des Tieres gelb gefärbt ist, zu sticheln. Der aufgeweckte Bär brummt grimmig, steckt seinen Kopf aber nur bis zu den Augen durch die Öffnung hindurch, um den Störenfried ausfindig zu machen. Zumeist zieht er sich aber wieder ins Innere zurück, so daß der Jäger ihn erneut sticheln muß. Nochmals steckt das wild brüllende Tier den Kopf heraus, hofft aber immer noch, allein gelassen zu werden, um weiterschlafen zu können, weshalb es sich auch in den tiefsten Winkel der Höhle zurückzieht. Schließlich stürzt das aufs äußerste gereizte Tier aus der Höhle hervor und greift den ersten Jäger, der ihm im Wege steht, an. Doch die Jäger haben sich in gebührendem Abstand vom Höhleneingang und in solcher Entfernung voneinander aufgestellt, daß der

[3] Lopatin 1925, S. 19 f. – Diese an entlegener Stelle erschienene Arbeit war mir im Original nicht zugänglich. Ich verdanke Herrn Prof. Lopatin einen engl. Auszug, der die Abschnitte über Bärenjagd und Bärenzeremoniell der Orotschen umfaßt.

Bär, wohin er auch immer losstürzen mag, doch stets von Jägern umgeben ist und sogleich von einer *gida* durchbohrt werden kann.

Über die Bärenjagdriten der Oltscha macht Zolotarev (1939, S. 105 f.) folgende Angaben: Hat ein Jäger einen im Winterlager ruhenden Bären entdeckt, so kehrt er nach Hause zurück, setzt sich auf die Pritsche und sagt lakonisch: „Morgen werde ich gehen, das Bärenlager anzuschauen, es könnte leer sein." Genauso lakonisch antworten die Kameraden: „Gehen wir schauen", womit das Gespräch auch schon beendet ist, denn es gehört sich nicht und ist unnütz, über eine so wichtige Angelegenheit zu schwatzen. Es ist nicht erlaubt, zu sagen, man wolle gehen, um den Bären zu töten. In einem solchen Falle würde das Tier es hören und könnte sich davon machen. Deshalb täuscht man es, indem man so redet, als rechne man mit einem leeren Bärenlager. Am nächsten Tage zieht man dann los auf die Jagd. Wenn man an das Bärenlager herankommt, bestimmt der Entdecker desselben einen seiner *gusi,* d.h. einen von den jüngeren Mutterbrüdern oder deren Söhnen, den Bären zu erstechen. Er selbst darf das nicht, weil der erste Stoß einem der *gusi* vorbehalten ist. Bleibt der erste Stich ohne den erwünschten Erfolg, kommen die anderen Jäger an die Reihe.

Abweichend von den meisten anderen Tungusenvölkern heißt es von den Oroken, daß sie zumeist von Ende August bis in den Oktober hinein Jagd auf den Bären machen. Sie üben also nicht in erster Linie die Jagd auf den im Winterlager ruhenden Bären, sondern die weit gefährlichere mit Pfeil und Bogen, Gewehr und Lanze auf die zu dieser Jahreszeit sich in großer Zahl an den Laichplätzen der Lachse und Lachsforellen einfindenden Bären.[4] (Wahrscheinlich bezieht sich aber der als umschreibende Bezeichnung zu wertende orokische Ausdruck für die Tötung eines Bären: *bāhanbe* „einen Bären finden" auf die Erlegung im Winterlager.)[5] Der durch Pfeil oder Kugel verwundete Bär wird mit der Lanze getötet, die man mit dem Stiel auf den Boden gestellt, dem angreifenden Tier entgegenhält, damit es

[4] Als bevorzugte Jagdzeit nennt Sternberg (1908, S. 21) auch von den Giljaken die Zeit der Lachswanderungen, wenn die Bären scharenweise an die Ufer der Flüsse und Flüßchen kommen, um Fische zu fangen. Man lauert ihnen des Nachts auf, um sie mit dem Gewehr, oder, falls sie zum Angriff übergehen, mit dem Spieß zu erlegen. Für die Sachalin-Ainu vgl. Piłsudski 1912, S. 137: „Summer hunting is equivalent to 'hunting bears'". Andererseits liegen auch von den Sachalin-Völkern genügend Angaben darüber vor, daß sie auch während des Winters Jagd auf den Bären machen; gerade bei der Jagd auf die im Winterschlaf liegende Bärin ergibt sich ja die beste Möglichkeit, die für das Bärenfest nötigen Bärenjungen einzufangen.

sich darauf aufspießt (Ōbayashi u. Paproth 1966, S. 213 f.).

Die Bärenjagdriten der Negidalen stimmen teilweise mit den ewenkischen, teilweise aber mehr mit den südtungusischen Bräuchen überein. Das ist wegen ihrer sprachlichen Zugehörigkeit zu den Nordtungusen und des kulturellen Einflusses, den die Giljaken und Amurtungusen auf sie genommen haben, nicht weiter erstaunlich. Über Bärenjagdriten der Oberlauf-Negidalen berichtet Cincius (1971, S. 193 f.; vgl. Dies. 1974, S. 36). Beim Herauskommen des Bären aus seinem Lager „stößt" der älteste Jäger zuerst „mit einem Stab" zu, d.h. er ersticht das Tier mit dem Jagdspieß. Wenn es dem Ältesten nicht gelingt, den Bären mit einem Stich zu töten, so stoßen bei erneutem Auftauchen des Bären alle Jäger gemeinsam zu. Während der Bär „einschläft" (verendet), muß man schreien: „Unser Vater erbarmte sich!" (er führte die Jäger auf seine Spur, ließ sich töten). Darauf fangen alle zu schreien an: *ku-ku-ku-ku*!, womit Raben nachgeahmt werden sollen, ähnlich wie wir es schon von den Ewenken gehört haben.

2. Riten unmittelbar nach der Erlegung des Bären

Bei den zuletzt erwähnten Oberlauf-Negidalen schlägt man nach Erlegung des Bären soviele Stangen ab, wie Jäger anwesend sind. Das eine Ende dieser Stangen wird über Kreuz vierfach aufgespalten. Nachdem man das aufgesplißte Ende in das Fell eingehakt hat, zieht man das getötete Tier aus dem Lager heraus. Es ist verboten, es mit den Händen herauszuziehen. Der herausgezogene Bär wird auf den Rücken gelegt, um den Ritus *sōnalla* (das Umwickeln der Schnauze) auszuführen. In das Maul legt man ein viertelarschinlanges Stöckchen (paločku v maluju četvert' dlinoj), an dem auf beiden Seiten Bä-

[5] Yamamoto 1968, S. 140. Dort wird auch auf den entsprechenden gilj. Ausdruck hingewiesen: statt *ihunt* 'töten, erlegen' sagt man *hiunt* 'das Glück aufheben' (vgl. Sternberg 1908, S. 14, der *ixund* bzw. *hiund* schreibt; nach Austerlitz 1959, S. 219 ist *hiw-nt* 'to kill a bear in the bear festival' (!) eines jener „folkloristic words which have no common equivalents". Yamamoto (l.c.) erwähnt auch *hiura-nikubun* 'glücklicher Mensch' zur Bezeichnung des Jägers, der einen Bären erlegt hat. – Auch Krejnovič (1969, S. 94) spricht von „Ersatzausdrücken" und „euphemistischen Konstruktionen", wobei er die Verwendung von *hiund* (Festlandsgiljaken: *lyid'*) statt *ixnd* anführt, allerdings ohne die Bedeutung anzugeben. Außerdem erwähnt er, daß die Tymi-Giljaken anstatt *t'if* 'Bär' das Wort *k'ytx* 'Stengel' gebrauchen; derjenige, der in der Taiga Bärenspuren entdeckt hat, sagt bei der Heimkehr: *n'i k'ytx-nřyd'* 'ich habe einen Stengel gesehen'.

renköpfe (*danta dəlgačinin*) eingeschnitzt sind. An ein Ende des Stöckchens bindet man ein Riemchen oder ein Stück Weidenbast (*sōna*), welches sodann unter den Unterkiefer gezogen und um das andere Ende des Stöckchens gewickelt wird. Darauf führt man es über den Nasenrücken, wickelt es erneut um das erste Stockende und steckt es schließlich zwischen die Fangzähne. Dann stellt man vor dem Bären eine junge Lärche (*tud'on*)[6] auf, an die man das freigebliebene Ende des Riemens bindet. Erst danach ruht man sich aus, raucht und beginnt, den Bären zu „kitzeln" (*kačakalla*), d.h. das Fell abzuziehen (Cincius 1971, S. 194). In den Gebieten am Unterlauf des Amgun' bei den Negidalen der Sippe Njasixagil' wird dem getöteten Bären ebenfalls ein Stäbchen (*təŋn'apun*) zwischen die Zähne geschoben, doch wickelt man hier den Riemen um den Hals des erlegten Tieres und bindet das freie Ende nicht an einen Baum (Cincius 1971, S. 196).

Ähnlich beschreiben Vasil'ev (1948, S. 84) und Lar'kin (1964, S. 97) die nach Erlegung eines Bären bei den Orotschen ausgeführten Riten. Wenn bei den Orotschen der Bär getötet ist, umarmt einer der Jäger seinen Kopf, drückt ihn an sich (nach einer anderen Version faßt der Jäger den Kopf bei den Ohren und preßt die Schnauze an sich) und sagt einige Begrüßungsworte, die zum Ausdruck bringen sollen, „daß der Bär freiwillig zum Jäger kam und einzig aus einem Gefühl der Zuneigung zu ihm starb": „(Nun), du bist gekommen, sei gegrüßt, danke!"[7] Darauf entfernt er von einer jungen Fichte bis auf den äußersten Wipfel die Zweige, befestigt *ilau*-Späne (mit dem Messer geschabte, rituellen Zwecken dienende Holzlocken) daran und bindet den Bären mittels eines um den Hals geschlungenen Riemens an dem Bäumchen fest. Mit Hilfe eines Feuersteins, den jeder Jäger mit sich trägt, wird ein Feuer vor dem Kopf des Bären angezündet. Dahinein werden Nadelholzzweige geworfen und der Kopf mit dem sich bildenden aromatischen Rauch beräuchert. Erst danach kann an das Fellabziehen geschritten werden.

Das entsprechende Ritual der Golden hat Chodžer (1973, S. 93) beschrieben. Nachdem der Bär getötet worden ist, werden Fichtenzweige abgebrochen, auf die der Körper gelegt wird. „Liege, Freund, wir haben dir ein neues Bett hergerichtet, ein weiches Bett!", sagen die Jäger, wenn sie das Tier auf der Fichtenzweigunterlage mit dem Bauch nach oben umwenden, damit sie an das Enthäuten schreiten können. „Hebe die Beine hoch, wenn sie ordentlich müde werden,

[6] Allem Anschein nach handelt es sich um die negid. Entsprechung von *tuza, tuža* der Oltscha, *turua* der Oroken, *toroanu* der Golden.

[7] Vgl. hierzu die Bemerkung auf S. 285.

dann liegen sie gut!" Mit dem Messer wird ein Einschnitt in die Nasenwurzel gemacht, um einen Riemen daran anknüpfen zu können, der, nach Osten zu gespannt, an ein in den Schnee gestecktes Stäbchen (*toroanu*) festgebunden wird.

Über das entsprechende Verfahren der Udihe sind wir äußerst mangelhaft unterrichtet. Bei Kimonko (1952, S. 106) heißt es lediglich: „Wenn ein Bär erlegt ist, darf man darüber nicht sprechen." – „Nun ist unser Bär alt geworden", sagt der Jäger schuldbewußt und dankt dem 'guten Geist', der geholfen hat, ihn aus der Höhle herauszulocken. Vor dem Abhäuten dreht der Jäger den Kopf nach Osten.

3. Riten beim Enthäuten und Zerteilen des Bären

Lopatin (1922, S. 204 f.) stellt den Vorgang des Enthäutens und Zerteilens des Bären bei den Golden wie folgt dar: Der erlegte Bär wird entweder in die Siedlung gebracht, wenn diese sich nicht allzu weit entfernt befindet, oder, was in der Mehrzahl der Fälle geschieht, man zerlegt und verzehrt ihn an Ort und Stelle im Walde. Das Abhäuten wird vom Entdecker des Bärenlagers begonnen. Er zerschneidet mit einem Messer das Fell des Bauches, gefolgt von den anderen Jägern, die der Reihe nach, wobei die Altersfolge beachtet wird, ihre Messer in den Leib des Bären stoßen und beim Abziehen des Felles helfen. Chodžer (1973, S. 94) teilt aber noch einige Einzelheiten mit, die ganz ähnlich auch von den Negidalen und Orotschen bezeugt sind. Auf Brust und Bauch des Bären werden neun Stöckchen gelegt. Wenn dann das Messer beim Aufritzen des Felles zwischen Kehle und Bauch an ein Stöckchen gelangt, sagt der Abhäutende: „Beunruhige dich nicht, Freund, ich tue dir nichts Böses, ich nehme dir nur den Kittel ab. Jetzt knöpfe ich den einen Knopf auf, nun den anderen." Der Schwager des Entdeckers der Höhle (ob die Teilnahme des Schwagers am Ritual die Regel ist oder nur eine Folge des Handlungsablaufs im Roman, muß offen bleiben) nimmt das nächstfolgende Stöckchen, zerbricht es in zwei Teile und wirft die eine Hälfte nach Westen, die andere nach Osten.

Die Negidalen (Cincius 1971, S. 194, 196) lassen, wenn vom Kinn her ein Einschnitt ins Fell gemacht worden ist, an der Brustgrube und an zwei Stellen auf dem Bauch undurchgeschnittene Fellstückchen stehen, die *imənə* „Schnürbänder" genannt werden und die man „losbindet", d.h. mit den Händen zerreißt, worauf man dem Bären seinen „Pelz" (*koŋo*) abnimmt; (bei den Oberlauf-Negidalen läßt man

drei oder vier solcher "Schnürbänder" oder „Knöpfe" zum Durchreißen mit der Hand stehen). Während man die Ohrenknorpel abschneidet, pfeift man zweimal in jedes Ohr und sagt dabei: „Vater, das ist das Knarren eines Baumes, der sich an einem anderen Baum reibt." Oder: „Vater, da hat ein Specht laut geschrien [so!]". Von dem orotschischen Brauch sagt Vasil'ev (1948, S. 98) lediglich – leider ist seine Arbeit nur stark verkürzt im Druck erschienen –, daß er vollkommen mit dem entsprechenden der Ostjaken und Wogulen übereinstimme, selbst in der Auslegung, die ihm von den Ausführenden gegeben werde. Auf das orotschische Verfahren selbst geht er aber nicht ein. Doch hat Lar'kin (1964, S. 97 f.), der auch das Originalmanuskript von Vasil'evs Arbeit verwendet hat, eine kurze Beschreibung gegeben. Unter Hinweis auf Vasil'ev sagt er, daß sich die Orotschen den Bären als Menschen vorstellen, der nur das wahrnehmbare Äußere eines Tieres angenommen habe. In einer von Lar'kin selbst aufgezeichneten Legende heißt es: „Der Bär war früher ein Mensch. Warum er dann zu einem Tier wurde, ist nicht bekannt." Das Fell des Bären wird von den Orotschen als Pelzkleidung des Waldmenschen betrachtet. Um die Ösen und Schnallen darzustellen, werden deshalb auf die Brust des getöteten Bären kleine Fichtenzweige (*immosa*) gelegt. Sie symbolisieren die Verschlüsse, wie sie der Jäger auf seiner Fellweste (*miata*) hat. Was mit diesen Zweiglein vorgenommen wird, teilt aber auch Lar'kin nicht mit; wir können es uns aber nach den deutlicheren Mitteilungen, die für die Negidalen, Golden, aber auch für die Giljaken, Ainu, ja so entfernt von den Orotschen wohnende Völker, wie die Wogulen und Ostjaken, vorliegen, denken. Vasil'ev (1948, S. 86) macht jedoch noch folgende Angabe, die vielleicht einer Erzählung entnommen ist: „Nachdem sie den Kittel aufgeknöpft haben, finden sie darunter einen Brustlatz tungusischen Typs mit Zinnverzierungen und Kupferplättchen." Ähnliche Vorstellungen bzw. Erzählungen sind uns im Zusammenhang mit den erotischen Handlungen während der Bärenjagd bei Jakuten und Dolganen schon begegnet.

Chodžer (1973, S. 94) erwähnt von den Golden noch einen Brauch, auf den anscheinend einige beim Bärenfest der Oltscha während des Beräucherns des Bärenschädels hergesagte Worte anspielen, worüber wir noch Näheres hören werden. Wenn bei den Golden nach dem Enthäuten an die Zerlegung des Bärenkörpers geschritten wird und man die Gurgel durchschneiden will, fertigt man aus Zweigen einen Haken und einen zweizackigen Spieß an. „Weit geht er fort – fasse ihn mit dem Haken", sagt der Jäger, während ein anderer den

Haken an der Gurgel festhakt. Mit dem Spieß wird daraufhin die Kehle kräftig angedrückt und mit einem Messer zwischen Haken und Spieß bis zum Halswirbel durchschnitten, worauf der Kopf vom Rumpf abgetrennt wird. Nach der Zergliederung trinken die Jäger Bärenblut.[8] Auch werden die Augen des Tieres herausgerissen und verschluckt, um dadurch Tapferkeit zu erlangen („der Mensch hat nie genug davon", doch besonders sollen wohl die neuen, noch unerfahrenen Jäger diese Eigenschaft in sich aufnehmen), zugleich aber auch, um „den Freund" einschläfern zu lassen.[9] Bei den anderen Südtungusen, aber auch bei den Negidalen, werden die Bärenaugen stattdessen auf einem Baum bestattet. Bei den Oberlauf-Negidalen wickelt man die herausgenommenen Augen in Gras ein und legt sie, nachdem man sich mit dem Rücken an einen Baum mit Kerben auf zwei Seiten gestellt hat, mit beiden Händen über die Schulter hinweg in diese Kerben hinein. In der Sippe Njasixagil' am Unterlauf des Amgun', wo man den Bärenkopf, ohne die Augen herauszunehmen, mit nach Hause nimmt, wird, dort angekommen, die Regenbogenhaut aus den Augen herausgeschnitten. Während dies geschieht, müssen die Frauen nach draußen gehen und auf den „Musikstamm" (*tumkə-vun*) schlagen. Die herausgeschnittenen Teile der Augen werden in Weidenspäne gewickelt und auf das Gerüst neben den Bärenkopf gelegt. Später trägt man sie dann zusammen mit dem Kopf in die Taiga

---

[8] Das Trinken von (und Beschmieren mit) Bärenblut wird von den Tungusenvölkern sonst nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber vom Bärenfest der Ainu (z.B. Batchelor 1908, S. 249 f.; 1932, S. 43; vgl. Paproth 1962, S. 69 mit weiteren Beispielen auch von anderen Völkern). Einen eigenartigen, hierher gehörigen Brauch der nordöstlichen Ainu beschreibt Goodrich 1889, S. 133: Die Frauen, „welche als Köchinnen und Aufwärterinnen mitwirken, [besorgen] große Gefäße voll wilder Erdbeeren . . ., mischen den Saft mit Wasser und beschmieren damit allen beim Feste Anwesenden, sogar den fremden Gästen das Gesicht . . . die Ainu sagen, man bediene sich der Erdbeeren, weil die Farbe ihres Saftes einigermaßen an die des Bärenblutes erinnere."

[9] Šimkevič (1897, S. 618; 1898, S. 270) erwähnt von den Golden, daß eine werdende Mutter, damit ihr Kind scharfsichtig werde (in dem dtsch. Referat: „ein gutes Aussehen bekomme"), die Iris eines Bärenauges verschlucke, wobei sie aber sagt, sie habe es versteckt, denn es wäre Sünde, zu sagen, sie habe es heruntergeschluckt. An anderer Stelle sagt Šimkevič dasselbe über das Verschlucken von Habichtsaugen und fügt hinzu, daß dadurch das Kind dieselben Eigenschaften erhalten werde wie der Habicht, nämlich tief ins Wasser hinabzublicken. Verschluckt die Mutter nur ein Auge, wird das Kind die Fähigkeit haben, in geringere Tiefe zu sehen, verschluckt sie beide Augen, kann es auch in größere Tiefe blicken. Zitiert bei Zelenin 1929, S. 60. Dort (S. 59 ff.) noch weitere Beispiele für das Verschlucken von Tieraugen, besonders von Bärenaugen. – Über den entsprechenden Brauch der Nordtungusen siehe Kap. VII.

(Cincius 1971, S. 194). Auch bei den Udihe holt der Jäger, sobald er das Fell abgezogen hat, „dem Bären die Augen heraus, steht auf und geht auf den nächsten Baum zu. Er legt die Augen an die Stelle im Stamm, auf die gewöhnlich die ersten Sonnenstrahlen treffen, nachdem er dort die Rinde eingekerbt hat" (Kimonko 1952, S. 107). Vasil'ev (1948, S. 84) erwähnt auch von den Orotschen das Herausnehmen der Augen des Bären, was nach einer anderen Stelle (S. 86) zu urteilen, zusammen mit dem Entfernen der Geschlechtsteile, dem Abschneiden der Ohren, der Zunge oder Teile der Zunge geschieht. Doch scheinen die Augen unabhängig von diesen anderen Teilen aufbewahrt zu werden; man legt sie in eine Kerbe in der Rinde eines Baumes (S. 87). Das geht auch aus einer Mitteilung Lar'kins (1964, S. 98) hervor: „Nachdem der Jäger den Kopf vom Körper abgetrennt hatte, nahm er die Augen heraus, wickelte sie in Späne und legte sie auf eine Kerbe, die hoch an einem Baum gemacht worden war."[10] Derselbe Autor sagt, daß bei einem weiblichen Bären nach dem Fellabziehen auch die Milchdrüsen abgeschnitten werden, ohne aber mitzuteilen, was weiter damit geschieht. Von den Oroken erwähnt Vasil'ev (1948, S. 86 f.), daß die herausgenommenen Bärenaugen in ein Ohr des Bären eingewickelt und so an einer Fichte (*turua*) aufgehängt werden. Leider erfahren wir nicht, an welchem Zeitpunkt des Zeremoniells das geschieht, wahrscheinlich ist aber, daß das Bestatten der Bärenaugen, wie bei den meisten anderen Tungusenvölkern, unabhängig von der Schädel- bzw. Knochenbestattung vorgenommen wird, und zwar, wie bei den Udihe und Orotschen, gleich nach dem Enthäuten des Tieres. Diese Mitteilung bezieht sich aber wahrscheinlich auf den in Gefangenschaft aufgezogenen Bären; nach Inukai (1941, S. 32) bohren die Oroken einem solchen Bären die Augen aus, werfen sie fort und ziehen das Fell am Kopf bis auf die Schnauze ab, eine Manipulation, die sie auch an einem erlegten Seehund vollziehen. Da das Fortwerfen der Seehundsaugen auch von den Giljaken erwähnt wird,[11] könnte hier ein giljakischer Einfluß vorliegen.

[10] Nach einer anderen Angabe Lar'kins (vgl. Kap. VIII) werden die Augen während des Gastmahls verschluckt.

[11] Schrenck 1858/95, III, S. 486; vgl. Birket-Smith u. de Laguna 1938, S. 486: „stabbing the animal in the eye after it has been killed" (mit Literaturangaben).

4. Vergleich mit entsprechenden Riten bei anderen nordasiatischen Völkern

Ein Vergleich der oben angeführten Nachrichten mit Angaben über Bärenjagdriten bei den den Südtungusen unmittelbar benachbarten Giljaken ergibt zahlreiche Übereinstimmungen, die von der engen kulturellen Verflechtung der sprachlich voneinander geschiedenen Völker Zeugnis ablegen, in einigen Punkten aber auch gewisse Besonderheiten im Ritual der Südtungusen (Spuren eines kulturellen Substrats?) hervortreten lassen.

Nachrichten über das Bärenjagdritual der Giljaken hat vor allem Krejnovič (1969, S. 90 ff.) veröffentlicht, dessen Bericht wir die nachfolgenden Einzelheiten entnehmen. Nach Auffassung der Giljaken bietet der Bär den Jägern selbst die beste Stelle für den tödlichen Stoß mit dem Spieß dar. Bei den Sachalin-Giljaken legen die Jäger den erschlagenen Bären vorsichtig auf den Bauch und plazieren seinen Kopf so auf die nach vorne gestreckten Vorderpfoten, als ob er sich ausruhe. Darauf knüpfen sie in das eine Ende eines langen Riemens eine Schlinge und ziehen dieselbe um den Hals des Bären, das andere Ende des Riemens binden sie an den nächststehenden Baum, so als ob sie daran einen Hund festbinden würden. Wenn dem Bären das Fell abgezogen werden soll, bindet man den Riemen vom Baum los und legt ihn so zusammen, daß er dort, wo die noch am Bärenhals befindliche Schlinge anfängt, eine Rolle bildet, die *pop* (ein drei- oder vierfach zusammengelegter Zopf, der von einem Bändchen zusammengehalten wird) genannt wird. Nach Krejnovič soll das den Zopf des Bären darstellen.[12] Das Festbinden des erlegten Bären an einen Stock oder Bäumchen ist anscheinend bei allen südtungusischen Völkern bekannt; lediglich von den Udihe und Oroken liegen keine Zeugnisse dafür vor. Möglicherweise wird (oder wurde?) der Bär an demselben Baum festgebunden, auf dem auch die Bärenaugen bestattet werden. Darauf deutet die übereinstimmende Bezeichnung für den Bestattungsbaum bei den Oroken (*turua*) und für das Stöckchen bzw. Bäumchen, an dem der Bär festgebunden wird, bei den Golden (*toro-*

[12] Denselben Brauch beschreibt Krejnovič 1973, S. 209 f. auch im Zusammenhang mit dem beim Bärenfest getöteten Bären. Vgl. auch Schrenck 1858/95, III, S. 712: „ein Riemen [wird] um den Hals des Thieres geschlungen und an den davorstehenden Pfosten geknüpft. Ueber diesen Riemen hinüber zu steigen ist . . . [verboten], – man darf nur um ihn herumgehen sei es vorn oder hinten." – In Nordjapan mußte man bei der Bärenjagd „jeden, der dazukam, bevor der Bär mit dem Seil gebunden war, wie ein Mitglied der Jagdgesellschaft betrachten und an der Beute voll beteiligen" (Naumann 1963, S. 176).

anu) und Negidalen (*tud'on*)[13] hin. Die Giljaken hängen die Augen des beim Bärenfest getöteten Bären ebenfalls auf einen Stamm mit Ästchen daran, allerdings erst, wenn der Bärenkopf enthäutet wird, was an einem schon vorgeschrittenen Stadium des Festes geschieht. Dafür fertigt man aus einem Stück Weidenholz, an dem die Rinde belassen wird, das aber durch Entfernen des Marks ausgehöhlt ist, einen besonderen Behälter an. Auf einen Ast desselben Stammes wird auch der von Nüstern und Lippen rings um die Schnauze abgeschnittene Hautstreifen aufgehängt (Krejnovič 1973, S. 226 f.). Bei den Festlandsgiljaken ist auch der bei den Amurtungusen vorhandene Brauch des Umarmens des Bärenkopfes bekannt. Hier ist es der älteste Jäger, der Jagdanführer (*pil'aŋ*), der sich dem Bären gegenüber auf die Erde legt, den Kopf mit beiden Armen umfaßt und dann, wenn er sich erhebt, einen Schrei ausstößt. Bei den Sachalin-Giljaken heißt dieser Schrei *ojond*. Ist ein Bär getötet, so schreit man dreimal hintereinander, bei einer Bärin viermal. Es muß aus allen Kräften geschrien werden, und man darf den Schrei nicht unterbrechen, solange noch Kräfte da sind, um ihn fortsetzen zu können. Nachdem tief eingeatmet worden ist, wird erneut *o-o-o* geschrien, und zwar so, daß der Ruf bis hin zu den *pal'*, den „Bergmenschen" gelangt. Dieser Schrei wird in bestimmten Zeitabständen während des Heimschaffens des Bären ins Dorf wiederholt (Krejnovič 1969, S. 92; 1973, S. 467; vgl. Labbé 1903, S. 262).

Ein ebenfalls von den meisten Südtungusen bezeugter Brauch, der auch bei den Giljaken wiederkehrt, ist das „Ausziehen des Pelzmantels des Bärengastes". Bei den Giljaken wird dieser Brauch sowohl mit dem auf der Jagd erlegten Bären als auch mit dem während des Bärenfestes getöteten Bären ausgeführt. Wenn man dem Bären das Fell abzieht, dreht man den Körper so herum, daß der Bauch nach oben liegt. Danach führt der älteste Jäger einen Längsschnitt vom Rand der Unterlippe bis zum After hin aus. Dabei läßt er auf dem Fell drei oder, wenn es sich um eine Bärin handelt, vier kleine Fellstreifen unzerschnitten. Diese Streifen werden *uγr* „Knöpfe" genannt. Sie dürfen nicht zerschnitten, sondern müssen „aufgeknüpft" werden. Auf Sachalin führt der Jäger einen Finger unter einen solchen "Knopf" und zerreißt ihn, wobei er das Wort *vəq* ausspricht, dessen Bedeutung die Giljaken nicht angeben können [1973, S. 211: *xu*! bzw. bei einer Bärin *əkmykrox*]. Bei den Festlandsgiljaken führt der Jä-

[13] Vgl. oben Fußn. 6. – Dieser Schluß ist freilich nicht zwingend, da *turu* und ähnlich in den tung.-mandsch. Sprachen die Bedeutung 'Baum' oder 'Baumstamm' hat (Vasilevič 1957 S. 155 f., Anm. 1).

ger seinen Finger ebenfalls unter den Streifen, zerreißt aber erst beim dritten oder vierten Zerren (die Zahl ist vom Geschlecht des Bären abhängig) den Streifen und, ohne mit der Handbewegung aufzuhören, schlägt er jedesmal mit der Hand an seine Brust. Anläßlich der Beschreibung des Verfahrens beim Enthäuten des beim Bärenfest getöteten Bären auf Sachalin fügt Krejnovič hinzu, daß außer den drei am Fell übriggelassenen „Knöpfen" noch ein Fellstreifen unzerschnitten bleibt, der *vals* „Gürtel" genannt wird. Auch dieser Streifen wird mit dem Finger zerrissen. An diesem Gürtel soll der Bär ein Täschchen tragen, so wie es die Giljaken früher zum Aufbewahren des Feuerzeugs mit sich trugen.[14] „Knöpfe" werden aber auch noch entdeckt, wenn später der Bärenkopf abgehäutet wird. (Krejnovič 1969, S. 93; 1973, S. 211, 226). Ein anderer, von Krejnovič als endgültiges Ausziehen des Pelzmantels gedeuteter Brauch besteht darin, daß ein „am Schwanzende" stehender Mann das vom Körper bereits abgelöste Fell „über dem Cadaver auf und nieder" schwingt (was nach Krejnovič in Abhängigkeit vom Geschlecht des Bären drei- oder viermal geschieht) und es sodann „über den Kopf des Bären" hinweg einem am Kopfende stehenden Gefährten zuwirft, „der es Jenem wieder zurück" schleudert, ein „Experiment", welches mehrmals (nach Krejnovič ebenfalls drei- bzw. viermal) wiederholt wird. Erst danach wird der Bär zergliedert (Schrenck 1858/95, III. S. 712; Krejnovič 1969, S. 93; 1973, S. 211 f. Auch dieser Brauch wird bei dem in Gefangenschaft großgezogenen Bären in gleicher Weise durchgeführt.).[15] Piłsudski (1915, S. 125; 1909 a, S. 309) beobachtete

---

[14] An anderer Stelle (Krejnovič 1969, S. 93) wird von zwei in Höhe der Hüften des abgehäuteten Bärenkörpers ausgeschnittenen Speckschichten gesagt, daß sie „Gürtel" (*viyvys*) genannt werden. Dieser Gürtel soll nach Auffassung der Giljaken dem Bären zum Anhängen einer Tasche für das Aufbewahren von Feuerzeugzubehör dienen. Eine andere, zwischen Nacken und Schulterblättern herausgeschnittene Speckschicht wird „ Köcher" genannt.

[15] Vergleichbare Riten anderer Völker zeigen, daß die von Krejnovič vorgeschlagene Deutung des giljakischen Brauches keineswegs die einzig richtige zu sein braucht. „The Eyak custom of lowering the bear skin (nach dem Abhäuten) three times" – „to touch the carcase before it was taken away" (Birket-Smith u. de Laguna 1938, S. 200, 488) wird bei den Alaska-Eskimo mit dem abgehäuteten und vom Fell abgeschnittenen Bärenkopf ausgeführt: „A native . . . standing astride the body with the head in both hands raises it high in the air and lowers it three times, touching the body each time just over the heart and utters a loud shout in which all the natives join. This ceremony is supposed to drive the bear's spirit to the mountains" (Stoney 1899, S. 839). Bei den Kwakiutl richtet der Jäger, während er mehrere Male das vom Körper losgetrennte Fell in die Höhe hebt, die Bitte an den erlegten Bären, er möge seine

das „Aufknüpfen des Pelzmantels" auch bei den Sachalin-Ainu, wo es beim Abhäuten des während des Bärenfestes getöteten Bären ausgeführt wurde: „Man begann damit, daß man die Haut in der ganzen Länge des Bauches vom Schlüsselbein bis zum Gesäß zerschnitt. Doch ließ man inmitten dieser Linie einen heilen, nicht zerschnittenen kleinen Streifen zurück. Er muß mit dem Finger zerrissen werden, was *numa tuje* 'die Schnalle zerreißen' genannt wird. Derjenige, dem es gelingt, dies zu vollbringen, wird Glück auf der Bärenjagd haben. Die nur spärlich vertretene Jugend, die beim Zerstückeln des Körpers helfen sollte, begann, sich übereinander lustig machend, her-

---

Verwandten auffordern, sich ebenfalls töten zu lassen („Now, friend, call your father that he may also come to me" usw.), wobei er jedesmal das Fell auf den Körper zurückwirft (Boas 1930, S. 181 ff.). Wichtig für das Verständnis des Brauches ist ein Bericht von den Bella Coola: der erlegte Bär – „stretched upon neatly arranged evergreen boughs" – wird abgehäutet und das Fell verkehrt herum (so that the tail lies near the neck) auf den Körper zurückgelegt. Der Abhäutende „pats it four times, as if pressing the skin back into place, and says: 'Please don't linger. Go home and return', or, 'Please come to me tomorrow. Tell your other relations to come to me.' Should this be omitted, the animal is likely to stand up, skinless, shake itself, causing the pelt to return to its place, and run away" (McIlwraith 1948, S. 76). Von den nordjapanischen *matagi* ist ebenfalls mehrfach belegt, daß das Bärenfell nach dem Abhäuten hochgehoben und dann verkehrt herum auf den Kadaver zurückgelegt wird (Inukai u. Natori 1939/40, I, S. 237; Naumann 1963, S. 172 f.). Erinnert sei noch an einen lappischen Brauch, auf den Edsman (1956b, S. 49; vgl. Holmberg 1925, S. 22 f.) im Zusammenhang mit den Mythen über den Ursprung des Bärenzeremoniells hingewiesen hat: einer der Bärenjäger bindet seinen Gürtel an einen am Bärenunterkiefer befestigten Weidenring und singt, während er dreimal daran zerrt, daß er Meister über den Bären geworden sei (Fjellström 1755, S. 16). In den erwähnten Mythen „the bear's son beats the skin of his dead father to awaken him." Außer den bei Edsman angeführten Versionen vgl. noch Halász 1893, S. 19 f.: Der Sohn des Bären kam gerade dazu, als man dem durch einen goldenen Ring in der Nase kenntlichen Bären das Fell abzog und sein Fleisch zu kochen begann. Er forderte das Fell, das sein Vater ihm vermacht hatte, für sich, doch die Jäger verweigerten es ihm. „Da ging er in den Wald, brach Ebereschenruten ab und als er zurückkam fragte er, ob man ihm jetzt das Fell geben wolle, doch jene lehnten das ab . . . Da schlug er zum ersten Mal auf den Topf und der ganze Topf war plötzlich voller Blut . . . Jetzt erschraken die Leute bereits . . . Trotzdem gaben sie ihm das Fell nicht. Da schlug der Knabe zum zweiten Mal auf den Topf und da war schon der ganze Bär zu sehen. Jetzt, als sie den Körper des Bären sahen, erschraken die Leute sehr und gaben ihm das Fell. Hätte der Knabe dreimal auf den Topf geschlagen, wäre der Bär wieder lebendig geworden und hätte sie zerrissen." Anstelle des Fells ist hier also der Topf getreten, auf den geschlagen wird. Das Schlagen des Bärenkörpers mit Ruten ist bei den Lappen (ebenso wie bei den Keten und südsibirischen Türken) auch im Ritus bezeugt (Holmberg l.c.; Alekseenko 1963, S. 198; Krejnovič 1969, S. 105 f.; Titov 1923, S. 101; Potapov 1928, S. 18; Dyrenkova 1930, S. 415 f.; 1940, S. 275; Rassadin 1973, S. 123).

anzutreten. Einer der Burschen berührte mit dem (Mittel-)Finger die 'Schnalle' und zerrte aus Leibeskräften, während er mit der rechten Handfläche auf den oberen Teil des Bauches schlug und den Schrei *hū! huf!* ausstieß. Doch fügte er seinem Finger nur Schmerz zu und konnte ihn nicht auf Anhieb geradebiegen. Es kamen noch andere herbei, aber alle blieben ohne Erfolg . . ." Nach Piłsudski (1915, S. 148) wird dieser Brauch selbst an einem während seiner Gefangenschaft – d.h. vor der Tötung beim Bärenfest – verstorbenen Bärenjungen ausgeführt. Wenn man mit dem Beweinen des Bärenjungen aufgehört hat, trägt man seinen Leichnam noch 50–60 Schritte weiter hinter das Haus und legt es mit dem Kopf zum Meer gerichtet auf eine Unterlage aus Fichtenzweigen. Dahinter wird ein Fichten-*nusa* aufgestellt. Mit einem speziellen Bärenmesser (*isò makiri*) wird das Fell abgezogen. Auf Brust und Bauch werden zwei unaufgeschnitten gebliebene „Verschlüsse" übriggelassen, die mit dem Schrei *o! o!*, der den Bären nachahmen soll, zerrissen werden. – Nach Auffassung der Hokkaidō-Ainu ist das Fell des Bären das Kleid, welches er trägt, wenn er als Gott (*kamui*) tief aus den Bergen in die Welt der Menschen hinabsteigt. Dieses Kleid ist bei einem männlichen Bären vorn auf der Brust an 5, bei einem weiblichen Bären an 6 Stellen mit einer Schnur zusammengehalten. Deshalb werden beim Enthäuten des Bären, wenn das Fell vom Kinn geradedurch über den Bauch aufgetrennt wird (= das Kleid vorne aufmachen), die Stellen, an denen sich die Schnüre befinden, unaufgeschnitten gelassen. Erst wenn der weitere Schnitt völlig ausgeführt ist, wird der Rücken eines kleinen Schwertes an das *okku-mewe-ni* "Holz zum Ausreißen des Genicks" gehalten und mit dem Ruf *we'*, der das Heulen des Bären nachahmen soll, die übriggebliebenen Stellen aufgetrennt (= Lösen der Schnüre). Danach wird das Fell abgezogen.[16]

Sieht man davon ab, daß bei den Ewenken das Bärenfell zuweilen als Kaftan bezeichnet wird und einige Transbaikal-Ewenken beim Enthäuten bestimmte Kleidungsstücke erwähnen, die dem Bären ausgezogen werden, so ist ein solcher Brauch von den Nordtungusen nicht erwähnt. Bekanntlich taucht er aber in ganz charakteristischer

[16] Sarashina 1955, S. 40; vgl. Ifube 1969, S. 64 f.: Bei den Saru-Ainu wird nur ein einzelner Hautstreifen an der Brust (sampe-numat 'Schnur des Herzens'), womit das „Kleid" des Bären zusammengebunden ist, unzerschnitten gelassen. Vor dem Zertrennen des Streifens wird ein am Altar hängender Bogen geholt und darauf gelegt. Inukai u. Natori (1939/40, II, S. 83 f. u. Abb. 4; vgl. Inukai 1935, S. 77 f.) sprechen von der je nach Regionalgruppen und dem Geschlecht des Bären differierenden Zahl der *sanbe-numa*. Ebenda, S. 124, ist von drei auf der Brust des Bären zurückgelassenen *numatto* die Rede, die mit dem Ruf *yo-ho* zerschnitten werden.

Form bei den Wogulen und Ostjaken wieder auf, bei denen, um nur ein Beispiel zu erwähnen, der Bär auf den Rücken gelegt wird, „der Kopf gewöhnlich nach Osten zu, an die Seiten werden dem Männchen fünf, dem Weibchen vier fingerlange Stäbchen, 'Knöpfe', die beim Aufschlitzen des Felles zerbrochen werden, quer hingelegt. Ist der Aufschneider bei dem ersten Stäbchen angelangt, so sagt er: *'Jāvəttəŋ kētpe χui t'apərnəŋ*'s Sohn (Tochter)![17] Der erste Knopf des von deiner Mutter gefertigten Kragenholzes wird geöffnet.' Den Worten folgt der laute fünffache (vierfache) Schrei aller Anwesenden: *t'ĭvəjō*! 'damit es der Himmelsgott vernehme!' Unter ganz denselben Zeremonien werden auch die folgenden 'Knöpfe' geöffnet, ebenso werden auch 'die Finger geöffnet', d.h. werden die Klauen von den Gelenken gelöst. Die Ohren, 'die teuren Handschuhdaumen der Samojedin', werden in der Weise geschnitten, daß sie am Fell fest bleiben, und schließlich wird auch die Schnauze in der Weise geschnitten, daß sie am Fell verbleibt."[18] Statt 5 Knöpfe für den männlichen Bären und 4 für den weiblichen, werden auch 7 und 5 Knöpfe erwähnt. Nach einer Aufzeichnung Munkácsis (bei Kálmán 1952, S. 69, 208) befindet sich bei einem Männchen am Anfang der Brust der erste Knopf, seine Brustwarze ist der zweite, sein Nabel der dritte, sein „Hartholzspieß" (Geschlechtsglied) und seine Hode der vierte Knopf, und an seinem Schinkenfleisch befindet sich der fünfte. Bei der Bärin fehlt offenbar der vierte Knopf, weswegen sie nur vier Knöpfe hat.

Spuren dieses Brauches bzw. der entsprechenden Terminologie

---

[17] Nach Karjalainen 1921/27, III, S. 10: „Sohn (oder Tochter) des Mannes mit der schießenden Hand [nach Steinitz 1966/72, S. 354: „mit tätowierten Händen"] und des *t'apər*-Weibes". Diese Worte spielen auf die Herkunft des Bären von der *t'apər*-(*śâpər*-)Frau, der *käm*-Frau an, die nach einigen wog.-ostj. Liedern die menschliche Urmutter ist. Der Bär, zunächst in menschlicher Gestalt, wächst, wie die von Reguly aufgezeichnete ostj. Version lautet (Pápay 1934, S. 106 ff.), als vaterloses Kind auf. Als der Knabe einmal auf den Spielplatz kommt, entflieht die gesamte Kinderschar unter Gekreische vor ihm und die Hunde fallen ihn an – sein Körper hat sich mit Haaren bedeckt, an seinen Händen haben sich Krallen gebildet. Eine in einigen Details abweichende wogul. Version (Munkácsi 1892/1921, I, S. 124 ff.) schildert sehr anschaulich, wie dem Bären aus dem angezogenen Panzerkleid Bärenhaare wachsen, wie er sein Schwert zerbricht und zerkaut und daraus die furchtbaren Fangzähne werden und auf gleiche Weise aus dem Pfeilköcher die Krallen entstehen. Vgl. Patkanov 1897/1900, II, S. 205, 253 f.; Munkácsi, l.c., III, S. 538 f.; Pápay, l.c., S. 6 ff.; Kálmán 1952, S. 28 ff.; Kannisto 1958, S. 335 f. – Daran anklingende Erzählungen sind u.a. auch von den Amurtungusen bekannt (Sternberg 1933, S. 502).

[18] Karjalainen 1921/27, III, S. 197; vgl. u.a. Kannisto 1958, S. 342 ff.; Kálmán 1952, S. 68 ff. mit weiterer Literatur.

sind auch bei den Lappen bekannt, wie aus einem in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. verfaßten Manuskript des Lapplandpfarrers Jonas A. Nensén hervorgeht. Während des Enthäutens des Bären werden einige Lieder vorgetragen, die überhaupt mit den beim Bärenritual der Tungusenvölker geführten Reden erstaunliche Ähnlichkeit aufweisen: ". . . 8. Wenn der Bär tot war, sollte ein Mann beständig joiken; er sollte ein Stückchen Zunder anzünden, das man dem Bären mitten auf den Scheitel legte; da fragte derjenige, welcher joikte: . . . 'Seht ihr ihn wie ein beschädigtes [oder schädliches] Inselchen?' – . . . 'Der Rauch, wo räuchert er empor?' – Die anderen sagten:. . . 'Wir sehen es auf dem Bären räuchern.' . . . – Der Ritzende oder Abhäutende sagt: . . . 'Du Messer! Nehme die Mütze des Herrn [herra kapo] ab.' (*reuko-kapo* sagt man, wenn es sich um eine Bärin handelt); – Beim Aufritzen der Pfoten sollten sie rufen: . . . 'Du Messer! Lockere die pelzigen Handschuhe'; – von den Klauen, den Hinterfüßen, wenn die geschnitten werden sollten; . . . 'Du Messer! Lockere auf dem kleinen Wald' (*uttje vubbme,* der Magen zusammen mit den Därmen; *stuora vuobme* bedeutet Großer Wald, der obere Teil, wo Herz, Lungen, Leber [sich befinden]); – Wenn der Bauch geöffnet wurde: . . . '[Du Messer!], ritze [den kleinen Wald] auf; – Wenn der Magen herausgenommen wurde: . . . ['Du Messer! Grabe den Magen (eig. Magensack) aus']; – . . . '[Du Messer!] schneide die Därme fort'; – Wenn die Brust geöffnet wurde: . . . '[Du Messer! Ritze den großen Wald auf.]; . . . [Du Messer! Lockere die Lungen und das Herz.]" (Drake 1918, S. 338).

VII. Der Bärenfestschmaus bei den Nordtungusen

1. Ewenken

Nach dem Enthäuten der Pfoten, des Kopfes und der Flanken des Bären beginnt bei den an der Steinigen Tunguska wohnhaften Ewenken ein neuer Abschnitt des Zeremoniells, der *nimnakan,* d.h. 'Märchen' genannt wird; ein Name – so kommentiert Unjuk ironisch-scherzhaft diese Mitteilung (1929, S. 40) –, der eigentlich recht gut zur Kennzeichnung des gesamten Zeremoniells passen würde. Nach Vasilevič (1958, S. 293; 1960, S. 153; 1970, S. 370) ist *nimŋakān* aus mehreren ewenkischen Dialekten bekannt, zumeist in der Bedeutung 'Märchen, Erzählung, Mythos', auch 'alte Zeit' (d.h. mythische Urzeit?); nur aus dem an der Steinigen Tunguska gesprochenen Dialekt ist das Wort auch als "Bezeichnung eines Abschnitts des Bärenzeremoniells", genauer (Vasilevič 1971, S. 162) als „Bezeichnung des Bärenfestschmauses" belegt. Man könnte an Hand dieser Wörterbuchangaben eine bestimmte Bedeutungsentwicklung konstruieren, die darauf hinausliefe, gerade das mit dem Festschmaus verbundene Brauchtum als mit dem Kultmythos in besonders engem oder wesentlichem Zusammenhang stehend anzunehmen; aber die in diesem Zeremonialabschnitt ausgeführten rituellen Handlungen selbst liefern – wie der nun folgende Überblick zeigen wird – keine wichtigen Argumente zugunsten einer solchen Hypothese. Was das semantische Feld des Begriffs *nimŋakān* anbelangt, so kann auch dies vorläufig nicht präziser umgerenzt werden; das etymologisch in den gleichen Zusammenhang gehörende Verb *nimŋa(n)-,* welches u.a. 'schamanisieren' bedeutet, unterstreicht nur die ohnehin erkennbare, aber schillernde Numinosität der mit diesen Wörtern bezeichneten Ideen und Handlungen.

Zu den *nimŋakān*-Riten gehören nach Unjuk auch einige Handlungen, die (noch am Erlegungsort?) beim Zerlegen des Bärenkörpers ausgeführt werden. Um den eigentlichen Handlungsablauf nicht aus den Augen zu verlieren, sollen zunächst diese sowie die beim

Heimschaffen des Bärenfleisches und -fells üblichen rituellen Handlungen besprochen werden, ehe auf den eigentlichen Bärenfestschmaus eingegangen wird.

*

Wenn die Jäger an der Steinigen Tunguska die Flanken des Bären abgehäutet haben, schneiden sie aus den Achsel- (und Leisten-?) Gegenden (iz pachov) je ein Stück Speck (*imukši*)) heraus. Diese Stückchen werden wie Schaschlik auf Bratspießchen (*syljama*) gesteckt, „wobei die auf den Stäbchen befestigten Fettstückchen von den Hinterpfoten zu den vorderen, die Stücke der vorderen aber zu den hinteren (Pfoten) versetzt werden, ohne jedoch die Hüftseiten zu vertauschen" (Unjuk 1929, S. 40). Wahrscheinlich ist mit dieser unklaren Schilderung gemeint, daß aus den Leistengegenden ausgeschnittener Speck neben den Vorderpfoten und aus den Achselgegenden ausgeschnittener Speck neben den Hinterpfoten auf Stäbchen gespießt in den Boden eingesteckt wird, ohne daß dies – wie das Abhäuten der Pfoten – über Kreuz geschähe. Bewirken soll diese Manipulation aber dasselbe wie das kreuzweise vorgenommene Abhäuten der Pfoten: „den Gang des Bären durcheinanderzubringen, ihn zum Stolpern zu zwingen." Unjuks Angabe, daß die Stäbchen in den Schnee oder – wenn der Bär im Sommer getötet worden ist – in die Erde gesteckt werden, gibt einerseits Aufschluß darüber, daß die Bärenjagd nicht nur eine winterliche Beschäftigung ist (vgl. oben Kap. V, Anm. 4), besagt andererseits aber auch, daß die beschriebene Handlung im Freien, wahrscheinlich gleich am Erlegungsort, stattfindet (also nicht, wie eine unglückliche Formulierung desselben Autors annehmen lassen könnte, erst nach Heimkehr der Jäger von der Bärenjagd im Innern des Zeltes). Wenn das Fell völlig abgezogen worden ist, macht man am Rücken einen Längseinschnitt in den Körper, um das Fett schichtweise vom Fleisch ablösen zu können. Mit dem Fett werden die herausgenommenen Därme gefüllt; die so hergestellten Würste (*kuči*) werden in einem Kessel gekocht und „mit gutem Appetit als Leckerbissen" verzehrt. Wahrscheinlich meint Unjuk das Kochen und Verspeisen dieser Würste (und nicht die gesamte Prozedur des Abhäutens), wenn er hinzufügt, „alles dies" werde „nach Beendigung der Jagd im čum ausgeführt."

Anscheinend kommt dem Verzehren des Bärenfetts (oder eines Teils davon) eine ähnliche rituelle Bedeutung zu wie dem bereits erwähnten Essen des Bärenherzens am Erlegungsort. Die Frage aber, wann und wo das Verzehren dieses „Leckerbissens" erfolgt, wird von den verschiedenen Ewenkengruppen unterschiedlich beantwortet.

Die Ilimpija-Ewenken legen die zerteilten Fleischstücke und zerstükkelten Glieder des Bären in einem Haufen zusammen und decken sie mit Moos zu. Nur das subkutane Fett und das Fell nehmen sie mit nach Hause. Letzteres (das ja dem *xujevrən* zufällt) wird nach der Heimkunft auf der Erde zum Trocknen ausgespannt, das Fett aber wird an die Stammesgenossen verteilt. Jeder erhält etwas davon und trägt es in sein Zelt, um es auf dem eigenen Herd in einem besonderen Geschirr zu kochen; Frauen und Mädchen bekommen jedoch nichts davon ab (Ryčkov 1917/22, S. 110). Die Erbogočen-Ewenken nehmen nur einen Teil des Fetts mit und lassen das übrige am Erlegungsort zurück, um es erst am nächsten Morgen zum Zelt zu schaffen (Itter 1929, S. 45). Bei den transbaikalischen Ewenken wird ein Teil des Bärenfetts sogleich abgeschnitten und zur Seite gelegt. Es wird „gemeinsames Fett" genannt. Nach Rückkehr ins Lager können alle Jäger von der Suppe, die aus diesem Fett gekocht wird, essen (Voskobojnikov 1961, S. 34; 1969, S. 74). Die östlichen Ewenken – (es wird, wie im vorhergehenden Falle, keine Gruppe angegeben) – versorgen gewöhnlich alle diejenigen mit Fleisch und Fett des erlegten Bären, die sich gerade in der Nähe aufhalten.[1] Befindet sich der Lagerplatz im Jagdgelände, die Angehörigen halten sich aber an anderer Stelle auf, schickt man ihnen durch Vorbeikommende von dem Bärenfleisch (Vasilevič 1957, S. 169 f.). Einige östliche Ewenken (Dželtulaks-Ewenken) häuten den erlegten Bären an einem Feuer ab und kochen noch am Erlegungsort das Fetteste des Bärenkörpers, den Rückenteil rings um die Wirbelsäule. Der Reihe nach sagt jeder, bevor er ißt: *kuk!* (Tugolukov 1970, S. 253; 1969, S. 156).

[1] Aus Südostjakutien liegt aber auch eine Angabe vor, daß man aus Bärenfleisch gekochte Brühe (an anderer Stelle ist vom Bärenfett überhaupt die Rede) nicht essen und auch den Hunden nichts davon geben dürfe. Man schüttet sie aus, so daß Hunde nicht die Erde danach aufwühlen. Auf diese Weise soll verhindert werden, daß weder Mensch noch Hund bei frostigem Wetter auf der Jagd erfrieren (Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr. 40; Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 158). Auch bei den Negidalen und Giljaken wird die Brühe, in der das Bärenfleisch gekocht worden ist, fortgeschüttet, so daß wohl auch die Ewenken tatsächlich die Brühe und nicht das eigentliche Bärenfett fortschütten. (Vgl. das Delektieren der Gäste mit Bärenfett bis zum Erbrechen beim Bärenfest der Südtungusen und Giljaken, sowie die Hochschätzung des Bärenfettes bei den nordamerikanischen Indianern, bei denen es ebenfalls während der zeremoniellen Feiern nach Erlegung eines Bären in Mengen gegessen wird.) Mit der obigen Angabe von den Ewenken stimmt auch überein, daß die Mehrzahl der Keten nicht die Brühe des gekochten Bärenfleisches essen, da sie annehmen, die Schwere der Bärenknochen könne in den Menschen übergehen, so daß er auf der Jagd nicht beweglich genug sein würde (Alekseenko 1967, S. 175).

Von den transbaikalischen Ewenken heißt es, daß sie zuweilen während des Enthäutens des Bären sagen: „So, nun wirst du dich ausruhen, jetzt werden wir mit dir zu reiten beginnen, um unser Lager anzusehen. Du wirst jetzt auf einem Rentier reiten." Wie während des Zerlegens, so vermeiden die Jäger auch beim Heimtransport der zerstückelten Fleischteile jegliche Erwähnung der Tatsache, daß sie den Bären getötet haben („Nicht wir töteten dich, die Raben töteten dich"). Vielmehr unterstreichen sie, daß sie einen besonderen Anlaß zur Freude haben, denn ein *amaka* (Großvater) reitet zusammen mit ihnen auf den Rentieren, um sie in ihrer Siedlung zu besuchen (Voskobojnikov 1961, S. 34; 1969, S. 74).

Vasilevič (1957, S. 168 f.) erwähnt von den östlichen Ewenken, daß die Angehörigen den Jägern mit den Rufen *ku-uk! ku-uk!* oder *ku-u! ku-u!* entgegenkommen, womit das Gekrächze von Raben (*ōlī, sōr*) nachgeahmt werden soll. Dieser Brauch scheint bei fast allen Ewenkenstämmen bekannt zu sein (vgl. auch die in Kap. V angeführten Wörterbuchangaben). Wenn die Jäger bei den Ilimpija-Ewenken in die Nähe des Zeltlagers kommen, so fangen sie zu schreien an: *kak! kek! kuk!,* um Raben nachzuahmen. Daraufhin laufen die Verwandten aus ihren Behausungen heraus und schreien auf gleiche Weise: *kak! kek! kuk!* (Ryčkov 1917/22, S. 110). Auch die Jäger an der Steinigen Tunguska machen sich durch rabenartiges Gekrächze bemerkbar, wenn sie sich dem Zeltlager nähern. Vom Lager antwortet man ihnen ebenso und es wird die Rabenpantomime wiederholt, die schon nach Entdeckung der Bärenhöhle aufgeführt worden ist (Anisimov 1958, S. 110). Ähnliches berichtet Titov (1923, S. 96) von den Ewenken der Oberen Angara (Nordbaikal)[2] und Petri (1930, S. 49) von den cisbaikalischen Tutura-Ewenken.[3] Von den Barguzin-Ewenken berichtet Dobromyslov (1902, S. 82), daß die Jäger am Erlegungsorte und deren Familienangehörigen daheim, wenn man mit der Beute bei der Jurte eintrifft, die Arme zu schwingen beginnen, ähnlich wie Vögel mit ihren Flügeln schlagen. Sie hüpfen in die Luft, schreien wie Raben und sagen: "Nicht wir haben dich getötet, sondern die Russen." Petri (1930, S. 49) erwähnt noch von den Tutura-Ewenken, daß bei ihnen dieser Brauch im Schwinden begriffen sei und abgelöst werde durch einen allgemeinen, der für alle übrigen

[2] Wenn der Jäger den zerlegten Bären in das Lager bringt, ruft er *kuk*! Seinen Ruf hört man in allen Jurten, sämtliche Insassen kommen herausgelaufen, schwingen mit den Armen und rufen ebenfalls: *kuk! kuk!*

[3] Die sich mit dem Bären ihrer Behausung nähernden Jäger schreien *kuk*, und die Hausinsassen antworten *kak*.

Tiere gelte: Während sich die Jäger dem Hause nähern, feuern sie aus der Büchse Schüsse ab. Die zu Hause Befindlichen wissen daraufhin Bescheid und freuen sich, daß ein Tier erlegt worden ist. Das Abfeuern von Schüssen bei Rückkehr nach einem Jagderfolg soll früher nur nach Erlegung anderen Jagdwildes üblich gewesen sein und wird erst neuerdings auf den Bären ausgedehnt, was zur Folge hat, daß das *kuk*-Schreien verdrängt wird.[4]

Holmberg (1925, S. 7) hörte auf seiner Reise im Sommer 1917, daß die Jäger „bei den Tungusen im Kreise Turuchansk" „der Weiber wegen mancherorts das Bärenfleisch und -fell von hinten unter der Zeltdecke hindurch in ihre Wohnung bringen", auf dem gleichen Wege, auf dem hernach die Knochen des Tieres in den Wald zurückgebracht werden.[5]

Von den „südlichen Tungusen des Jenissej-Bezirks", womit offensichtlich die Sym-Ewenken gemeint sind,[6] sagt Ryčkov (1917/22, S. 111), daß sie den Bärenkadaver auf einem Schlitten oder Kahn in ein besonderes (eigens für diesen Zweck errichtetes?) Lager schaffen, das neben einer jahrhundertealten Zirbelkiefer eingerichtet wird. Dort breitet man auf dem Erdboden eine Birkenrinde aus, auf die der Bär so hingelegt wird, daß die Schnauze auf die Zirbelkiefer gerichtet ist.[7] In den von Ryčkov in ewenkischer Sprache aufgezeichneten Original-

---

[4] Das Abfeuern von Schüssen anstelle von Schreien, Schlagen mit Stöcken an die Zeltwand usw. zur Benachrichtigung der Familienangehörigen nach Erlegung eines Bären, damit diese Bescheid wissen und sich auf das folgende Zeremoniell einrichten können, ist auch von den Lappen, Finnen, Juraken, Ostjaken bekannt. Vgl. Holmberg 1925, S. 25; Paproth 1964, S. 63 f.

[5] Nach Ryčkov (1917/22, S. 101) bringt man auf demselben Wege, auf dem die Jagdbeute in das Zelt hineingeschafft wird, einen verstorbenen Menschen hinaus: unter der hochgehobenen Zeltdecke hindurch.

[6] Vgl. Vasilevič 1969, S. 235, 30; 1971, S. 162. Ryčkov selbst, der in seiner Arbeit gewöhnlich keine genauen Herkunftsangaben macht, sagt lediglich, daß die Bärenjagd und die damit verknüpften Zeremonien und Festlichkeiten bei den „südlichen Tungusen des Jenissej-Bezirks" einen etwas anderen Charakter haben als bei den „Turuchan-Tungusen", womit anscheinend die Ilimpija-Ewenken gemeint sind.

[7] In den Ryčkov'schen Originalaufzeichnungen heißt es, daß man *das Fell mit dem Kopf herbeischafft* und es *mit der Schnauze zum Feuer* an den Fuß einer Zirbelkiefer legt. „Man bereitet ein Bett – man bereitet Birkenrinde. Man macht aus Birkenrinde einen Kamm, man macht einen hölzernen Kamm . . . Den Kopf legt man nahe ans Feuer. Man breitet geschmückte Birkenrinde aus und legt den Kamm (darauf). Man kämmt dem Bären den Kopf, man sagt: 'Ach, der Alte verspricht!' Wenn man den Bärenkopf durchgekämmt hat, sitzt man wieder, man sitzt, um zu kosten. Alle beschmieren sich mit Kohle die Lippen, die Wangen, den Menschen aber nennt man da 'Rabe' . . ." (Voskobojnikov 1969, S. 76). – Vgl. hierzu auch die bereits erwähnte

aufzeichnungen, aus denen Voskobojnikov (1969, S. 76 f.) Auszüge mitgeteilt hat, heißt es, daß man den Bären für einen Verstorbenen hält. Wohl deshalb bringt man den Körper nicht in das Zelt hinein und legt in den Kahn oder auf den Schlitten, mit denen der Transport erfolgte, kein Fleisch mehr.[8]

Das Abhäuten des Bären erst nach dem Heimtransport ins Lager kann aber auch hier nicht die Regel sein, wie etwa aus folgender Stelle in den Originalaufzeichnungen von Ryčkov hervorgeht:

„Man weidet den Bären aus,[9] den Kopf enthäutet man nicht: das Fell am Kopf läßt man (stehen). Dann am Abend bringt man (ihn) herbei. Dort, am Ufer des Flusses, unter einer Zirbelkiefer, am Fuße (der Zirbelkiefer) macht man ein Feuer, errichtet man ein Lager, um

---

Mitteilung von Unjuk, daß die Sym-Ewenken den Bären vor dem Abhäuten mit dem Kopf nach Osten auf den Rücken legen. Diese Stelle ist auch von Vasilevič (1971, S. 161 ohne Quellenangabe) herangezogen worden. Sie hat aber (ebenda) noch eine andere Angabe, nach der man „das Kopffell zusammen mit dem Kopf am Halswirbel abtrennte" (Ran'še škuru s golovy otdeljali vmeste s golovoj u šejnych posvonkov). Wenn das Abhäuten im Lager durchgeführt wurde, zog die älteste Frau den Kopf ab (Sym, Olekma, Učur, Urmi). „Dann [hier ist offenbar wieder vom Enthäuten am Erlegungsort die Rede] nahm man das Fett ab. Den Körper bedeckte man mit Zweigen mit der Schnittfläche nach Osten und trug Fett und Fell ins Nomadenlager." Diese und die folgende Angabe, in der vom Heimschaffen des Bären im Jägerschlitten oder Kahn und vom obligatorischen Empfang unter Rabengekrächze durch die Daheimgebliebenen die Rede ist, ist wahrscheinlich teilweise Ryčkovs Beschreibung von den Ilimpija-Ewenken entnommen. „Im Nomadenlager legte man den Körper auf eine dicke Nadelstreu und setzte die Zerteilung fort. Zuerst schnitt man am Atlas (Halswirbel) den Kopf ab und legte ihn, nachdem man ihn zusammen mit Lunge, Leber und Herz abgetrennt hatte, mit der Schnauze nach Süden (Sym) auf eine besondere Unterlage. Einige Ewenken trennten den Kopf von Lungen, Herz und Leber ab . . ." Das Ausrichten der Schnauze nach Süden erwähnt Vasilevič auch anläßlich einer Beschreibung der Bärenfestlichkeiten bei den Sym-Ewenken (1971, S. 162, hier unter Berufung auf Ryčkov, bei dem davon aber nicht die Rede ist, auch nicht in dessen Originalaufzeichnungen).

[8] Vgl. damit auch die Angabe von den Lappen: „Mit dem Ren, das den Bären trägt, darf keine weibliche Person während desselben Jahres fahren" (Rheen bei Wiklund 1897/1909, Nr. 1, S. 44). – Wenn die Sachalin-Giljaken den mit *nau*-Stäbchen geschmückten Kopf eines erlegten Bären in einem Kahn transportieren, darf man hinterher drei Jahre lang nicht mehr an Bord dieses Kahnes gehen (Hattori 1956, S. 121, Nr. 8).

[9] Ryčkov 1917/22, S. 111: Das Geschirr (posuda) für das Fleisch und die Eingeweide – [in den Originalaufzeichnungen ist von einem čuman, einem Birkenrindengefäß, die Rede, das „mit der Vorderseite nach links auf die Seite" (neben den Bären?) gelegt wird (Čuman v storonu, licom nalevo, v storonu kladut)] – stellt man beim Ausweiden mit der Hohlseite auf die entgegengesetzte Seite des Bärenkörpers (Posuda dlja mjasa i vnutrennostej, pri sveževanii, kladut poloj storonoj v protivopoložnuju storonu ot tuši medvedja).

den Bären zu essen. Man bringt einen Kessel dorthin, kocht, um den Bären zu verzehren."

Von den Ilimpija-Ewenken haben wir nach Ryčkov bereits das Heimschaffen des Fells und subkutanen Fetts erwähnt. Wenn das an alle männlichen Stammesgenossen ausgeteilte Fett gekocht (und verzehrt) ist, versammeln sich die Männer in der Wohnung des ältesten *nimad* (= Jagdgenossen), um der Erzählung von der Erlegung des Bären zuzuhören. Der Alte erzählt von der Jagd gerne in den kleinsten Einzelheiten, aber unter Beachtung gewisser Vorsichtsmaßregeln; er sagt z.B. niemals, er habe den Bären „erbeutet" oder „getötet" oder „gefunden", sondern er verwendet den Ausdruck *kukòm,* d.h. er habe „gesiegt", „sich gefreut" (Ryčkov 1917/22, S. 110). Auffallend ist, daß Ryčkov bei den „Turuchan"- (d.h. Ilimpija-) Ewenken nichts von einem nachfolgenden gemeinschaftlichen Bärenfestschmaus erwähnt, sondern gleich daran eine Beschreibung der Bärenzeremonien bei den südlichen (d.h. Sym-) Ewenken des ehemaligen Jenissej-Bezirks anschließt, die einen „etwas anderen Charakter haben". Auch geht aus der Beschreibung Ryčkovs nicht hervor, ob die Ilimpija-Ewenken die am Jagdort zurückgelassenen und mit Moos zugedeckten Fleischteile zu einem späteren Zeitpunkt noch ins Lager holen oder ob das Zudecken der (freilich zerteilten!) Fleischstücke ein endgültiges ist, d.h. als eine Art Bestattung aufzufassen ist, so wie das bei einigen (aber keineswegs allen!) Wogulen- und Ostjakengruppen der Fall ist, bei denen „der Rumpf mit allem (Schädel usw.) ins Lager zurückgeworfen oder . . . wie ein Toter beerdigt" wird.[10] Sollte etwas ähnliches von den Ilimpija-Ewenken praktiziert werden, so würden sie zwar auf das Fleisch, nicht aber auf das Fett verzichten,[11] das sie freilich (ebenfalls im Gegensatz zu den meisten anderen Ewenken) nicht gemeinschaftlich während einer besonderen Feier, sondern jeder für sich verzehren. Es liegen aber auch positive (in sich selbst allerdings ebenfalls recht vage) Angaben vor, die den Versuch, das Schweigen Ryčkovs auf diese Weise zu interpretieren, unterstützen. N. Popov (1926, S. 130) zitiert eine persönliche Mitteilung von N. N. Suslov, dem es während seines langen Aufenthalts in der ilimpiji-

[10] Bei den Südwogulen wird der Rumpf im Sommer in der Erde, im Winter im Schnee vergraben und dann Reisig darüber ausgebreitet. Aber nur dort wird er „an der Tötungsstelle gelassen, wo das Bärenfleisch nicht gegessen wird, anderswo wird auch das Fleisch mit nach Hause genommen, um als Speise bei dem Bärenmahle zu dienen" (Karjalainen 1921/27, III, S. 198).

[11] Vgl. die schon vorher nach Popov von den Ilimpija-Ewenken angeführten umschreibenden Worte des zur Bärenjagd aufbrechenden Jägers: „Ich werde gehen, um Fett zu verschaffen."

schen Tundra nicht gelungen sei, jemals zu beobachten, daß die dort wohnhaften Ewenken Bärenfleisch gegessen hätten, obwohl er auch nicht erfahren konnte, daß es bei ihnen ein Vergehen wäre, es zu genießen. Auch Popov selbst vermochte beim Ausfragen der Ewenken der Sippen Pankagir und Čepagir nichts Sicheres über den Verzehr von Bärenfleisch zu erfahren. Die meisten der Befragten verneinten und gaben vor, daß es nicht nach ihrem Geschmack sei. Die Kurkogir hatten große Furcht vor dem Bären, aber auch hier verlautete nichts über das Essen von Bärenfleisch, doch wurde zuweilen bei Gesprächen im čum erwähnt, daß Bärenfleisch schmackhaft, das Fett sogar (als Heilmittel?)[12] sehr nützlich sei.[13]

*

Das bei der „Bewirtung" (*sivajba* < jakut. *sïbājba* < russ. *svad'ba* 'Hochzeit')[14] gegessene Gericht heißt *səvən* (Steinige Tunguska, Aldan, Urmi, Sachalin: ausgelassenes Bärenfett mit klein zerschnittenem gekochten Bärenfleisch)[15] oder *təkāvūn ~ təkāmun ~ təkāmin* (Nordbaikal, Učur: Speise aus stark gebratenem Bärenspeck und kleingehackten Fleischstückchen bzw. aus zerkleinertem Fleisch,

[12] Vgl. Kap. V, Anm. 80. Die besondere Bedeutung des Bärenfetts wird unterstrichen durch dessen Verwendung als Heilmittel.

[13] Sonst heißt es nur noch von den Birarčen (Širokogorov 1929, S. 261) „men must also [wie die Frauen] avoid bear's meat. They are allowed to eat it only in case of starvation." Širokogorov betont andererseits ausdrücklich, daß bei diesen Tungusen „a ritual of eating the bear is also practiced."

[14] Nach Tugolukov (1959, S. 157) heißen bei den ochotskischen (?) Ewenken alle im Zusammenhang mit der Erlegung und Verzehrung des Bären verknüpften Feierlichkeiten *āsman*. Bei den Vitim-Olekma-Ewenken heißt das Bärenfestmahl (ebenso wie das dabei gegessene Gericht?) nach demselben Verfasser (1962, S. 94) *təkəmin* (jakut. *kurum*). Bei den Učur-Ewenken soll der Name des Festes *həbərin* lauten und mit demselben Wort auch die aus dem Bärenfleisch zubereitete Speise bezeichnet werden (Nikolaev 1964, S. 175). Vgl. auch die schon erwähnte Bezeichnung *nimŋakān* bei den Ewenken der Steinigen Tunguska.

[15] Vasilevič 1958, S. 374; 1957, S. 170, Anm. 3; 1963 a, S. 371: 'ein herkömmliches Gericht von Bärenfleisch und Fett zur Zeremonie des Bärenmahls'; 'der Name der Bärenmahlzeremonie selbst'. Vasilevič nimmt in der letztgenannten Veröffentlichung folgende Bedeutungsentwicklung des Wortes an: zunächst soll es sich auf die Bärenriten bezogen und das Schmelzen von Fett (*səvə-* 'Bärenspeck schmelzen') bezeichnet haben. „In der Bedeutung 'Räuchern mit Fett' lebte es bei den Ewenken und [?] auch in schamanistischen Zaubereien fort." 'Hilfsgeist des Schamanen'; *səvənčə-* 'schamanisieren', wörtl.: 'im Zustand eines *səvən* sein'); schließlich soll es sich zu *səvəkî* 'Gott' weitergebildet haben. Wahrscheinlicher ist aber, daß das Wort von der gesamt-tungusischen (nur im Mandschu fehlenden) Bedeutung 'spirits with which the shamans are dealing' seinen Ausgang genommen hat (Širokogorov 1935 b, S. 160 f.).

Herz, Lunge und Leber des Bären, übergossen mit Bärenfett).[16] Von den cisbaikalischen Tutura-Ewenken erwähnt Titov (1926, S. 96) als Festspeise ein Gericht *guluvūn,*[17] das aus Bärenfleisch (Speck, Stückchen von verschiedenen Körperteilen) zubereitet und von allen, die am Gastmahl teilnehmen, mit einem einzigen Löffel gegessen wird. Dabei sitzt man im Kreise und schreit *kuk! kuk!*[18] An anderer Stelle (1923, S. 95), wo Titov von dem Bärenzeremoniell der nordbaikalischen Ewenken (Obere Angara) spricht, ist davon die Rede, daß dieses Gericht aus dem Hirn des getöteten Bären zubereitet wird. „Alle Verwandten und Bekannten, überhaupt alle, die gerade erscheinen", werden damit bewirtet. Hier soll es die Brühe sein, die man im Kreise sitzend und die Rabenschreie ausstoßend ißt. Das Rabenschreien erwähnt Tugolukov (1962, S. 94) auch von den Vitim-Olekma-Ewenken: Die Jäger kochen den Kopf und die Innereien des Bären. Wenn sie mit dem Essen beginnen, sagen die Männer, womit der Älteste den Anfang macht, *kuk.*

Nach Holmberg (1925, S. 29) wird das Bärenfest (bei den nördlichen Ewenken?) nachts begangen. „In dieser Nacht darf sich nach der Auffassung der Tungusen keiner, der am Leichenschmause [Fennismus für Bärenfestschmaus] teilnimmt, entfernen und nicht einmal schlafen gehen. Bei ihnen wird es als ungehörig angesehen, während der Bärenfeier irgend etwas, selbst das Feuer inbegriffen, aus dem Zelte zu leihen oder zu geben."[19] Die Ewenken an der Oberen Angara dürfen nach dem Kochen des Bärenfleisches nicht einmal das Feuer auslöschen. Gewöhnlich löschen sie ein Feuer, das sie im Walde angezündet haben, beim Fortgehen aus. Manchmal aber, während des Sommers oder gegen den Herbst, beginnt irgendwo auf den

---

[16] Vasilevič 1957, S. 169; 1958, S. 419 f.; Romanova-Myreeva 1968, S. 167. Vasilevič 1957, l.c; 1958, S. 293 erwähnt aus dem Dialekt von Urmi noch das Wort *nimat* als Bezeichnung für die aus Bärenfett und -fleisch zubereitete Speise; es wäre interessant (vgl. Kap. V), zu erfahren, ob dieses Gericht von allen gegessen werden darf.

[17] Vasilevič 1958, S. 96 verzeichnet außer der speziellen Bedeutung „Bärenfleisch", die viel weiter verbreitete und wahrscheinlich ursprünglichere 'Feuer, Herd, Lagerplatz für die Nacht'.

[18] „Wenn die Tungusen einen Bären erbeuteten", schreibt der Tutura-Ewenke Ch. Dorofeev in der Zeitschrift *Tajga i Tundra* (1932, Nr. 1 /4/, S. 34, zit. nach Voskobojnikov 1969, S. 75), „so gab es für sie ein großes Fest, zumal wenn sie den Bärenkopf kochten. Die Männer des ganzen Lagers versammelten sich und bereiteten sich auf die Zeremonie vor. Wenn das Fleisch gekocht und der Fettbrei bereitet war, setzten sich alle um das Zubereitete herum, beschmierten sich das Gesicht mit Kohle und begannen, laut schreiend zu essen. Die einen riefen *kuk,* die anderen *kak.*"

[19] Letzteres gilt nicht nur während des Bärenfestes. Nach Middendorff (1867/75, S. 1485) leiht der Tunguse auch sonst kein Feuer aus dem Zelte.

Berghängen ein Waldbrand (v gol'cach načinaetsja pal; gol'cy = eigentlich die im Sommer schneefreien, über die Waldgrenze hinausragenden Gipfel von Bergketten, die höchstens mit Zwergkieferngestrüpp bewachsen sind). Das bedeutet: „Die Tungusen haben einen Bären erbeutet" (Titov 1923, S. 95).

Überhaupt werden beim Kochen und Essen des Bärenfleisches verschiedene Vorschriften beachtet; die meisten davon gelten den Frauen. Bei den Sym-Ewenken kochen nur die Männer den Bären (vgl. aber unten Anm. 42). „Die Frauen essen den Bären nicht, fassen das Fell nicht mit den Händen an. Man sagt: 'Die Frauen sind unrein!'" (Voskobojnikov 1969, S. 76, nach einer Aufzeichnung von Ryčkov). Das Bärenfleisch wird völlig aufgegessen. Den Frauen ist es erlaubt, die hinteren Partien des Bären zu essen; der vordere Teil, das Fett und die Eingeweide aber sind den Frauen verboten.[20] Wenn sie doch davon essen, kann die Milch in den Brüsten versiegen und die Brustwarzen können eintrocknen (Ryčkov 1917/22, S. 111); „mit nichts wird sie ein Kind nähren können, Milch wird nicht da sein" (Voskobojnikov 1969, S. 76). Auch von den Mandschurei-Ewenken (Birarčen) heißt es (Širokogorov 1929, S. 261), daß es den Frauen nicht erlaubt sei, von der vorderen Körperhälfte des Bären zu essen; bei den Kumarčen ist es ihnen zudem nicht erlaubt, ein Bärenfell zu berühren oder darauf sitzend zu arbeiten (work on it), was übrigens auch bei einigen Ewenkengruppen Transbaikaliens der Fall sein soll.[21]

Die Erbogočen-Ewenken essen als Leckerbissen die in Scheiben zerschnittene rohe Bärenleber. Frauen dürfen freilich nichts davon essen, erst recht nicht Schwangere, denen auch das Bärenherz verbo-

[20] Sokolova (1962, S. 175) berichtet von den Ewenken im Tale des Ket' ebenfalls, daß es den Frauen verboten sei, Fleisch von der vorderen Hälfte des Bären zu essen. Dagegen soll es bei den Selkupen der hintere Teil sein, den sie nicht essen dürfen. Vgl. Holmberg 1925, S. 15: Frauen dürfen „im allgemeinen von den Tieren und vor allem vom Bären kein Kopffleisch oder solches vom vorderen Körper essen . . ., Teile, welche z.B. bei den Lappen oft separat gekocht werden . . ." Er macht (S. 16) Rheen, der – im Gegensatz zu anderen Autoren – von den Lappen behauptet hatte, daß die Frauen nichts vom hinteren, sondern nur vom Vorder-Teil des Bären essen dürfen, den Vorwurf, daß er „diese Sache falsch gehört oder falsch aufgefaßt" habe, wie auch aus einem Vergleich der lappischen Gebräuche mit denen der sibirischen Völker zu konstatieren sei. Eine solche, schon von Fjellström (1755, S. 24) vorgetragene Beschuldigung wird fragwürdig, wenn man sieht, daß etwa die Festlands-Giljaken die hintere, die Sachalin-Giljaken dagegen die vordere Hälfte des Bärenkörpers den Frauen vorenthalten (Krejnovič 1973, S. 494).

[21] Vgl. Nikolaev 1964, S. 193; Vasilevič 1971, S. 159: Jungvermählte dürfen nicht auf einem Bärenfell schlafen, da sonst ein nervöses Kind geboren wird.

ten ist. Wenn sie dieses Verbot nicht beachten, kann das Gewehr verderben oder das erwartete Kind wird böse geboren werden (Itter 1929, S. 45). Derartige Vorschriften existieren in Hülle und Fülle (die folgenden Beispiele stammen ausschließlich von östlichen Ewenken): Mädchen und Frauen dürfen kein Bärenhirn oder Fleisch vom Kopf eines Bären essen.[22] Wenn sie dennoch davon essen, dann wird damit gerechnet, daß sich während der Schwangerschaft Kopfschmerzen einstellen werden,[23] sich bei der Gebärenden der Hals zusammenkrampfen[24] oder eine schwere Geburt[25] die Folgeerscheinung sein wird, etwa dadurch, daß sich beim Geburtsvorgang der Kopf (des Säuglings) zum Rücken stellt;[26] daß die Stillende keine Milch haben wird;[27] die Jäger kein Jagdglück haben werden.[28] Die Frauen essen auch nicht die Nieren und die Leber eines Bären.[29] Eine Frau, die Kinder hat, darf auch nicht das Bauchfell eines Bären essen. Wenn sie dennoch davon ißt und sie wird schwanger, erkrankt ihr Bauch.[30] Andernorts ist es auch den jungen Leuten und Kindern verboten, das Bauchfell eines Bären zu essen, weil sonst (später, wenn sie erwachsen sind) bei den Männern im entscheidenden Moment während der Jagd, bei den Frauen während der Geburt Krämpfe auftreten. Dieselben Folgen stellen sich ein, wenn Halbwüchsige und Kinder die Schienbeinknochen eines Bären abnagen.[31] Einem Jüngling gibt man nicht den Magen zu essen, da er sonst nicht (weshalb?) auf die Jagd gehen kann.[32] Einem Knaben darf man kein Fleisch von einem Vorderfuß des Bären zu essen geben, damit ihm der Bär bei einer zukünftigen Jagd nicht mit den Krallen das Gesicht zerkratzt.[33] Einem Kind, das noch nicht zu sprechen begonnen hat, darf man überhaupt kein

[22] Vasilevič 1971, S. 158; 1957, S. 167. Vgl. Romanova-Myreeva 1971, S. 315 ff., Nr. 36, 46 (Gehirn), 89, 91 (Kopf). – Vasilevič 1930, S. 65: Im Kopf des Bären ist eine besondere Kraft verborgen, weshalb nur Männer ihn essen dürfen, nicht aber Frauen, insbesondere nicht menstruierende und schwangere. Dies. 1971, l.c.: Fleisch vom Bärenkopf dürfen nur die Männer und die älteren Frauen essen, und zwar in einzelnen, auf ein Stäbchen aufgespießten Stücken von verschiedenen [1957: nur von den unterhalb des Kiefers gelegenen] Teilen des Kopfes.

[23] u. [24] Romanova-Myreeva 1971, S. 317, Nr 91.

[25] Romanova-Myreeva 1971, S. 317, Nr. 89.

[26] So dürfte wohl zu verstehen sein: Vasilevič 1957, S. 167 (Kopf); Romanova-Myreeva 1971, S. 317, Nr. 90 (Hals).

[27] Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr 46. Vgl. auch oben im Text von den Sym-Ewenken.

[28] Nikolaev 1964, S. 190. [29] Romanova-Myreeva 1971, S. 320, Nr. 161. [30] ibd., S. 316, Nr. 47. [31] Nikolaev 1964, S. 191.

[32] Vasilevič 1957, S. 167.

[33] Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr. 35; Vasilevič 1957, S. 167.

Bärenfleisch zu essen geben, weil es sonst stumm bleiben würde.[34] Kindern und denjenigen jungen Leuten, die noch nicht mehr als drei Bären getötet haben, ist es verboten, die Sehnen des Bären zu essen, da das zur Folge hätte, daß bei einer Begegnung mit einem Bären bei dem Betreffenden vor Schreck Krämpfe ausgelöst werden. Halbwüchsige dürfen auch kein Fleisch vom Schwanzwirbel eines Bären essen, da der Bär sonst nur den „Schwanz" zeigen würde. Kindern ist auch der Blinddarm des Bären und anderer Tiere zu essen verboten. Das Kind, das einen Blinddarm ißt, wird lüstern und als Dummkopf aufwachsen.[35]

Bevor eine eingehendere Beschreibung des Bärenfestschmauses bei den verschiedenen Ewenkengruppen gegeben wird, soll noch kurz das (anscheinend im Gegensatz zu den Golden – vgl. oben Kap. VI:3 – erst beim Festschmaus erfolgte) Verschlucken der herausgenommenen Bärenaugen erwähnt werden, obwohl dieser Ritus aufgrund der Berichte nicht immer genau in den Ablauf des Zeremoniells einzuordnen ist. Im großen und ganzen scheint es sich um einen vorwiegend die Jäger selbst betreffenden Brauch zu handeln. Dies ist der Fall z.B. bei den Sym-Ewenken, von denen Vasilevič (1957, S. 167; 1969, S. 218) berichtet, daß nur wenige Jäger es fertigbringen, den Augapfel so zu verschlucken, daß sie ihn dabei nicht mit den Zähnen berühren; derjenige aber, dem dies gelingt, wird lange leben und ein erfolgreicher Jäger sein.[36] Tugolukov (1969, S. 157) erwähnt von den „ochotskischen Ewenken" das Verteilen der Bärenaugen an die beim Festgelage Anwesenden. Die als besonders ehrenvoll geltende Aufgabe wird einem als Gast anwesenden Fremden zugeteilt. Wenn man den Gast dazu auffordert, darf ihm der Bärenkopf nicht mit der Schnauze nach vorn überreicht werden, denn das würde er als eine Beleidigung auffassen, und nicht selten gibt diese Vorschrift Anlaß zu Mißverständnissen, die dann beigelegt werden müssen.

---

[34] Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr. 34; Vasilevič 1957, S. 167.

[35] Nikolaev 1964, S. 191.

[36] Über das Verschlucken der Bärenaugen bei den Golden vgl. Kap. VI:3 u. Anm. 9. Von nichttungusischen Völkern sind die südsibirischen Türken (Dyrenkova 1930, S. 419; Potapov 1928, S. 20) und Keten (Alekseenko 1963, S. 204; Krejnovič 1969, S. 20) zu nennen. Letztere, die in der Nachbarschaft der Sym-Ewenken wohnen, glauben ebenfalls, „daß nur ein Mensch, dem ein langes Leben beschieden ist, die Augen schlucken könne. Jedes Zeichen von Würgen gilt als höchst unglückliches Omen." Die Augen werden gerade dann verschluckt, wenn der Entdecker der Höhle, der in größtmöglicher Ausführlichkeit die Geschichte berichtet, wie er den Bären gefunden

Bei den Učur-Aldan-Ewenken ist es dagegen verboten, ein Bärenauge zu verschlucken,[37] sicherlich deshalb, weil bei ihnen und anderen Ewenkengruppen die Augen zusammen mit dem Schädel (oder auch gesondert) „bestattet" werden (Vasilevič 1971, S. 158). Handelt man diesem Verbot zuwider, dann wird der Betreffende erblinden.[38]

*

Patkanov (1906, S. 283) sagt von den „Tungusen" (leider gibt er nicht an, um welche es sich handelt), daß sie nach Erlegung eines Bären Festlichkeiten veranstalten. Wie auch die anderen sibirischen Völker lieben sie alle Arten von Zerstreuungen und lassen keine Gelegenheit aus, um einem Bärenfest beiwohnen zu können, das von den Jägern veranstaltet wird, denen die Erlegung eines Bären gelang. „Das Fest hat eine religiöse Bedeutung, aber die Eingeborenen benutzen es, um zu feiern und, wenn möglich, auf Rechnung seiner Veranstalter zu trinken und zu essen."

Bei den Ewenken an der Steinigen Tunguska wird nach dem end-

---

hat, erzählt, wie die Jäger den Bären getötet haben. Dabei wird eine Miniaturlanze zerbrochen und neben dem Feuer in den Boden gestoßen. Starcev (1928, S. 108 f.) erwähnt das Verschlucken der Bärenaugen auch von den Ostjaken. Das geschieht während der Wahrsagebräuche, mit denen man herauszufinden sucht, wer den nächsten Bären töten wird (vgl. Kap. V, Anm. 84). Zwei Männer werden ausgewählt, die den Bärenkopf vor jeder anwesenden männlichen Person hochheben müssen. Wenn sich vor einer Person der Kopf besonders leicht hochheben läßt, gibt man ihm ein Bärenauge, wenn dagegen der Kopf nur mit Mühe hochgehoben werden kann, verweigert man es ihm. – Die Ainu schlucken nur stellenweise die Augäpfel des Bären herunter (Inukai 1937, S. 28); zumeist setzen sie die Augen mit Holzspiralen umwickelt wieder in ihre Höhlen ein, bevor sie den teilweise noch mit Fell bedeckten Schädel auf ein Gabelholz aufstecken (oder binden die in Späne gehüllten Augen unterhalb der Gabelung an einem Querholz fest), doch beißen sie in diesem Falle wenigstens „das an denselben hängende Orbitalfett" ab (Scheube 1880, S. 51) oder trinken das – wohl durch Hineinstechen in die Augäpfel und anschließendes Ausdrücken derselben (s. Ifube 1969, S. 93) gewonnene – Augenwasser (Sarashina 1955, S. 47).

[37] Vgl. Nikolaev 1964, S. 190f.: Es ist Sünde, die Augen (oder die Nüstern) eines Bären zu essen. Dieses Verbot scheint nicht für alle Ewenken Südost-Jakutiens gleichermaßen Gültigkeit zu haben. Darauf deutet folgende Aufzeichnung von Vasilevič hin: „Wenn du das Auge eines Bären verschluckst (ohne es mit den Zähnen zu berühren), wirst du lange leben" (Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr. 29).

[38] Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 8. Vasilevič 1957, S. 167 fügt hinzu, daß man während der Jagd darauf achten müsse, die Augen des Bären nicht (durch einen Schuß?) zu beschädigen, weil man andernfalls erblinden könne. Vgl. Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 9. – Bei den Jakuten werden beim Essen des Bärenkopfes die Augen unversehrt gelassen, damit (dem Essenden) nicht die eigenen Augen ausfließen (Popov 1949, S. 285). Über die entgegengesetzte Maßnahme, nämlich absichtlich die Augen zu beschädigen, s. Kap. VI, Anm. 11. Beispiele für beide Maßnahmen (bezogen auch andere Jagdtiere) finden sich u.a. bei Meuli 1946, S. 243 f.

gültigen Abhäuten des Bären (in der Siedlung?) der noch am Rumpf gelassene Kopf am obersten Halswirbel abgeschnitten, aber so, daß die Luftröhre bis zu den Lungen vollständig daran verbleibt (Unjuk 1929, S. 40 f.). Der Kopf wird zum Kochen in den čum getragen. Doch werden vor dem Kochen die Augen herausgenommen und sogleich in Kerben, die an einem Baumstamm angebracht worden sind, bestattet, was in etwa dem Verfahren der meisten Amurtungusen entspricht, die die Bärenaugen ebenfalls separat von den anderen Überresten des Bären (zumeist jedoch gleich am Erlegungsort) bestatten. Da aber die meisten Ewenkengruppen die Augen (falls sie sie nicht überhaupt, wie schon erwähnt, verschlucken) erst nach Abschluß der Feierlichkeiten zusammen mit dem Schädel (und den Knochen) bestatten, werden wir auf das abweichende Verfahren bei den Ewenken der Steinigen Tunguska erst später im entsprechenden Zusammenhang eingehen. Nach der Augenbestattung wird der Bärenkopf in einem Kessel gekocht; (nach Anisimov geschieht das erst am dritten und letzten Tag des Bärenfestes, während Unjuk überhaupt keine Angaben über die Dauer des Festes macht). Dabei werden die Worte gesprochen: „Großmutter, die Ameisen sagen: kocht . . ." Auch beim Kochen des Kopfes werden also die Ameisen als Urheber oder Anstifter der mit dem Bären ausgeführten Handlungen genannt. Nach der Beschreibung Anisimovs (1958, S. 110 f.) übernimmt diese Rolle wiederum der Rabe, ähnlich wie in den oben angeführten Berichten über das Bärenfestmahl bei den Ewenken des Baikalgebiets: Mitten auf dem Zeltplatz wird ein Lagerfeuer angezündet, um das Bärenfleisch in Kesseln zu kochen. Der Vertreter der Schwägersippe (*nimak*), der den Bären abgehäutet hatte, überwacht auch die Suppe. Wenn er sich davon überzeugt hat, daß das Fleisch gar ist, gibt er den übrigen ein Zeichen, indem er den Schrei eines Raben imitiert. Ihm antworten die anderen Lagerinsassen, die einen Rabenschwarm darstellen, der auf den ausgestoßenen Ruf hin zum Lagerfeuer geflogen kommt. Manchmal schmieren sich die Teilnehmer des Ritus, um eine größere Ähnlichkeit mit Raben zu erhalten, das Gesicht und die Hände mit zerriebener Kohle ein.

Während des Kochens und nach beendetem Mahle werden nach Anisimov Tänze, Spiele und Wettkämpfe veranstaltet. So stellen sich während des Kochens die Männer und Frauen in einem Kreis auf, nehmen einander an den Händen und führen einen Reigentanz (*ikonin*[39] oder *jaxor'e*)[40] auf. Der Vorsänger ist der älteste und erfahrenste Jäger. Er wiegt sich von einer Seite zur anderen und singt (mit hoher, kräftiger Stimme) zwei kurze Zeilen eines von ihm eigens für diese Fei-

er improvisierten Gesanges. Die gesungenen Verse werden im Chor wiederholt, wobei sich die Tänzer im Takt des Liedes wiegen. Danach trägt der Kreis in schnellem Tempo zwei kurze Verse des Refrains vor. Die Tänzer gehen leicht in die Hocke, springen auf, schlagen beim Sprung einen Fuß gegen den anderen und beginnen, sich in Richtung gegen die Sonne zu drehen. Dann folgen erneut die Worte des Vorsängers, die von allen Tänzern im Chor wiederholt werden, danach ein schneller energischer Refrain und von neuem die Bewegung des Reigens, immer in eine Richtung – „der Himmelsröte entgegen". Das Lied des Vorsängers klingt befehlender, der Chor wiederholt es immer einhelliger und lauter, die Bewegungen der Tänzer werden immer schneller, ungestümer. Wenn das Tempo des Tanzes eine solche Schnelligkeit erreicht, daß Gesang unmöglich wird, lösen Aufschreie des Vorsängers und einheitlicher, dumpf tosender Lärm des Reigens, der an das Scharren der Rentiere (auf dem Erdboden) erinnert, ihn ab. Wenn irgendeiner das Tempo nicht mithalten kann und vor Erschöpfung zu Boden sinkt, öffnet sich der Kreis, aber nur dazu, um den Gefallenen wegzuschaffen. Werden die Älteren zu müde, um weiter tanzen zu können, werden sie von Jugendlichen abgelöst. Nach dem Mahl stellen sich die Tänzer einander gegenüber auf, schlagen ihren rechten Fuß an den linken Fuß des Partners und umgekehrt und sie beginnen, sich zu drehen, wobei sie die Hände auf dem Rücken halten und das Tempo immer mehr beschleunigen. Als Sieger gilt derjenige, der während des Tanzes alle anderen übertrifft. Dieser Tanz heißt *xokodek* und wird von mehreren Paaren gleichzeitig getanzt. Danach folgen Wettkämpfe und Spiele: Bogenschießen auf ein Ziel, Schießen der Bogenschützen aufeinander mit umhüllten Pfeilen, denen man durch Sprünge auszuweichen sucht, Stabhochspringen, Seilspringen über ein Riemenlasso, das von zwei Jägern geschwungen wird. Erst in später Nacht endet die Feier, und die Teilnehmer der Zeremonie begeben sich in ihre Zelte (Anisimov 1958, S. 110 f.; in kleineren Details abweichend in dem sonst übereinstimmenden Aufsatz 1950, S. 306 f.).

Nach Unjuk (1929, S. 41) geht das gemeinschaftliche Verschmausen des Bärenfleisches unter Beteiligung aller Bewohner des Zeltlagers noch weiter, wenn der Bärenschädel schon bestattet worden ist.

---

[39] Czaplicka 1921, S. 476: „Another remnant of a ceremonial bear-dance is ikandzyedzyem ('we are singing')." Nach dem Wörterbuch von Vasilevič (1958) heißt *ikən* ('improvisierter Gesang', *ikənǯək* 'der Platz, auf dem der „Nationaltanz" der Ewenken mit Gesang aufgeführt wird'.

[40] Vasilevič 1958: *jexərjə* 'Kreistanz'.

Und zwar wird das Fleisch vorwiegend über dem Feuer gebraten, während das Fett über dem Feuer ausgelassen und warm getrunken wird wie Wodka. Fleischstücke, von denen man annimmt, daß sie von Trichinen befallen sind, werden weggeworfen. Die Rippen werden unter Zuhilfenahme eines Messers abgenagt und danach von den Essenden über die eigene Schulter hinweg nach hinten geworfen. Bevor das geschieht, sagt man, „Rippe, werde ein abgebrochener Holzstamm, ein Windbruch." Diese Handlung soll nach Unjuk den Ewenken vor der Gefahr sichern, die ihm bei plötzlicher Begegnung mit einem Bären im Walde droht. Dadurch, daß er die Rippe (beim Essen des erlegten Bären) fortwirft, glaubt er, daß sie (später) im Gefahrenmoment zu einem gerade abgefallenen Stück Holz werde, das ihn von dem Bären trennt und diesem so zum Hindernis wird.[41]

Anisimovs Beschreibung des Bärenfestschmauses bei den Ewenken der Steinigen Tunguska weist größere Übereinstimmungen auf mit dem Bericht Ryčkovs über die entsprechende Feier der Sym-Ewenken als mit den ebenfalls die Ewenken der Steinigen Tunguska betreffenden Angaben Unjuks, so besonders bezüglich der Rabenkomödie und der Spiele und Tänze, die in den Pausen des Festmahls stattfinden.

Die Sym-Ewenken kochen nach dem Zerwirken des Fleisches und Zerstückeln der Glieder eine Brühe, die aus dem Halsstück des Bären zubereitet wird.[42] Das zieht sich bis zur Mitternacht hin. Die Wartezeit vertreibt man sich mit Erzählungen, Spielen und Tänzen.[43] Genau um Mitternacht ertönt der Schrei des Raben: *kek! kuk! kak!* Das ist das Zeichen dafür, daß die Suppe fertig geworden ist. Die ältesten Vertreter der Sippe begeben sich auf dieses Signal hin zur Feuerstelle, setzen sich würdig darum herum und beginnen schweigend, das vorbereitete Gericht zu verzehren. Diejenigen, die gegessen haben, ge-

[41] Vasilevič 1971, S. 163, die diese Angabe fast wörtlich von Unjuk übernimmt, fügt hinzu, daß auch die Frauen am Essen der Rippenstücke teilnehmen. Nach ihren Angaben werden die Rippenstücke verzehrt, wenn auch der Kopf gegessen wird.

[42] Nach einer Stelle in den Originalaufzeichnungen von Ryčkov kocht stets die Frau des Jägers, der den Bären getötet hat, das Bärenfleisch. Sie nimmt die Zunge heraus, bröckelt das Fleisch vom Kopf ab, holt das Bärenhirn heraus, zerkrümelt die Lungen und die Leber. Das Herz und das Halsstück dürfen nicht zerbröckelt werden. Auch darf der Bärenkörper nicht mit einem Beil zerstückelt werden. Die Gelenke werden mit einem Messer voneinander getrennt. Die Frau läßt den Speck des Bären aus; „wenn sie dann ein weing (als Opfer?) vergießt, ruft sie die Männer, ruft sie die Alten ans Feuer. Jene Frau gibt allen Löffel – sie löffeln – sie machen ein Feuer. Wenn sie essen, sagen sie: 'Rabe! Kyk! Kyk! Kyk!" (Voskobojnikov 1969, S. 77).

[43] Vasilevič 1971, S. 162 erwähnt einen „tungusischen Tanz", der aufgeführt wird, um die Bewegungen des Bären nachzuahmen.

hen langsam in ihre Zelte zurück. Damit ist der erste Festtag beendet.

Der folgende Tag der Feier beginnt mit der Zubereitung einer besonderen Speise aus dem Herzen und den Innereien des Bären, die man in kleine Stücke zerschneidet und in erhitztem Bärenfett kocht. Außerdem brodeln vom Morgen bis tief in die Nacht noch weitere Kessel, und es werden alle möglichen Speisen der ewenkischen Küche zubereitet. An das Vertilgen dieser Speisen darf aber nicht geschritten werden, ehe nicht das Bärenherz gegessen worden ist. Während des ganzen Tages beschäftigen sich die jungen Leute mit Spiel, Tanz und Musik. Um Mitternacht erschallt endlich der durchdringende Schrei des Raben: *kek! kak! kuk!* Alle beim Feste Anwesenden antworten mit demselben Schrei, der bis zur Illusion das Geschrei eines Rabenschwarmes nachahmt. Von diesem Moment an nennen sich die Teilnehmer „des geheiligten Mahles" nur noch *áli,* d.h. 'Rabe'; sie beschmieren sich das Gesicht mit Kohle und Ruß von den Kesseln und begeben sich zum „Bärenlager" (d.h. wohl zu dem besonderen, an der Zeder errichteten Lager), wo sie sich würdevoll niedersetzen. Der *xújevren*[44] teilt die Löffel aus, und es beginnt das Vertilgen der „geheiligten Speise". Beim Essen derselben ist „die sonst übliche tierische Leidenschaft nicht zu bemerken, es herrscht vielmehr ein ehrfurchtsvolles Verhalten und eine außerordentliche Achtung gegenüber der Festspeise, deren Verzehr mit einem strengen Ritual umgeben ist". Nachdem das Herz aufgegessen ist, zerstreut man sich gewöhnlich in die Zelte, wo man auch andere Gerichte (wohl diejenigen, die während des ganzen Tages in den Kesseln zubereitet worden sind) verzehrt, womit auch der zweite Festtag abschließt (Ryčkov 1917/22, S. 111).

Bei den von Širokogorov als „Rentiertungusen der Mandschurei" bezeichneten Ewenken, die aus dem Gebiete des heutigen Jakutiens dorthin ausgewandert sein sollen („from the anthropological point of view they are closely allied to the Tungus of the Nerchinsk *taiga"*),[45] wird zuerst der Kopf des Bären gekocht, erst dann das Fleisch vom übrigen Körper (Kajgorodov 1968, S. 128 f.; 1970, S. 159). Während des Essens werden Entschuldigungen gesprochen, mit de-

[44] Nach Vasilevič 1971, S. 162 soll der *nimak* an diesem Tage *xujuvrən* (Koch, wörtl. Kocher) genannt werden; vgl. Kap. V, wo diese und eine andere (von Ryčkov übernommene) Übersetzung Vasilevičs angegeben ist.

[45] Širokogorov 1929, S. 67 ff. Vgl. auch Lindgren 1935, S. 221 ff., die (S. 227) zu unserem Thema lediglich mitteilt, daß nach Erlegung eines Elchs, Hirschs (elk, wapiti), Wildschweins oder Bären die alten Schamanenidole (die sonst großenteils schon durch russische Ikonen ersetzt sind) hervorgeholt werden und etwas von dem gekochten Fleisch vorgesetzt erhalten.

nen man die Schuld am Tode des Tieres auf andere abzuwälzen sucht. Gewöhnlich sind es die russischen Jäger, die man als Übeltäter hinstellt. Kajgorodov konnte an einem solchen Bärenfestmahl teilnehmen, das zufällig mit einer Hochzeitsfeier zusammenfiel. Die Gäste und Verwandten setzten sich in einem weiten Kreis um die mit Fleisch gefüllten čumane (Birkenrindengefäße). In der Mitte der „Tafel" lag der im ganzen gekochte Bärenkopf. Aus Holzschalen wurde Spiritus getrunken. Vor dem Essen des Fleisches schrien einige Stimmen: „Bär, Bär nicht ich habe dich getötet, es war jemand anderes . . . ein Russe!" Wegen der Anwesenheit Kajgorodovs hielt man sich etwas zurück, auf die Russen zu schimpfen. Dennoch schrien sie, während sie Fleischstückchen vom Kopf aßen: „Bär, Bär, nicht ich habe dich getötet, sondern ein Russe! Das ist ein nichtsnutziger Jäger, faul, schießt schlecht und liebt nur, zu schlafen, Fleisch zu essen und Wein zu trinken!" Die Frauen schrien diese Worte mit kreischenden, abgerissenen Stimmen, in denen aufrichtige Angst zu spüren war. Kajgorodov hatte den Eindruck, daß ihr „Schimpfen" heftiger und böser klang als das der Männer. „Um die Zeremonie schneller zu beenden, schrie ich laut: 'Bär, Bär, ich habe dich getötet! Ich bin ein nichtsnutziger Jäger, die Ewenken aber sind gute Jäger, die nicht zu schlafen lieben und niemals Wein in den Mund nehmen!' Schwer ist die Aufregung zu beschreiben, in welche die Jäger durch meine Beschwörungsworte gerieten. Der wirkliche 'Mörder' des Bären kam sogar zu mir hergekrochen, um mich zu küssen. Es begann ein Trinkgelage, wie ich noch keines zuvor gesehen hatte."

Die ausführlichste Beschreibung des Bärenfestschmauses bei den östlichen Ewenken (genannt werden: Aldan- Učur- [sowie Amguń–] Ewenken) hat Vasilevič (1957, S. 169; 1969, S. 236 f.; 1971, S. 163 f.) veröffentlicht. Einige Details weichen in den einzelnen Veröffentlichungen voneinander ab und werden hier in Klammern hinzugefügt.

Den ganzen Tag kochen die Frauen das Fleisch und sieden es in Fett.[46] Den Kopf kochen die Jäger in einem großen Kessel. Zum Festmahl werden alle, die sich in der Nähe aufhalten, eingeladen. Das gekochte Fleisch wird in großen Portionen in eine große Pfanne, der Kopf (1957: Teile des Kopfes zusammen mit der auf ein kleines Stäbchen gespießten Zungenspitze des Bären) auf eine flache Schüssel (1969: auf ein Brett oder eine Birkenrinde) gelegt. Während des Mahles sitzen die Teilnehmer rings um die Feuerstätte im Zelt: die Frauen

[46] Nach der von Vasilevič 1957, S. 18 gegebenen Version wird der Speck lange in einer großen Bratpfanne gebraten. Das gekochte Fleisch wird von Mädchen zerkleinert und in einer großen Schüssel mit dem gebratenen Speck vermengt.

auf der linken, die Männer auf der rechten Seite, die Ältesten neben dem *malu* (= dem hinteren Teil des Zeltes).[47] Die Schüssel mit dem Kopf wird neben die Jäger, die Pfanne mit dem Fleisch neben die Frauen gestellt, während die Schüssel mit dem *səvən* (vgl. oben) einstweilen auf der Seite steht. Der am meisten geachtete Mann nimmt als erster ein Stück Fleisch, schneidet kleine Stücke vom Kopf und vom Speck ab (1969: je ein kleines Stück von der Ober- und Unterlippe, von den Kiefern, vom Nacken, von der Zunge, vom Ohr), spießt diese Stückchen auf ein Stäbchen und reicht dieses (1969: mit dem Worte *dāvun*)[48] dem Jäger, der den Bären getötet hat. Dieser nimmt das Stäbchen an, schneidet weitere Fleischstückchen ab und gibt, nachdem er sie aufgespießt hat, das Stäbchen wieder zurück. Dann schneidet derjenige, der das Stäbchen angenommen hat, etwas vom obersten Stückchen ab und wirft es mit den Worten „Schicke noch so einen!" ins Feuer.[49] Danach nimmt er den Unterkiefer, schneidet Fleisch auch davon ab, befestigt es an dem Stäbchen und überreicht dieses der ältesten anwesenden Frau. Diese überreicht es ihrerseits einer neben ihr sitzenden alten Frau, welche das Stäbchen (1969: ebenfalls *dāvun* sagend) sofort zurückgibt. Dann schneidet die ältere Frau ein wenig vom obersten Fleischstückchen ab und wirft es mit den Worten „Schicke noch solch ein Tier!" ins Feuer (1969: worauf sie sich je ein Stückchen in den Mund steckt. Das ist das Zeichen, daß man mit dem Essen beginnen könne). Wenn keine alte Frau anwesend ist, überreicht man das Stäbchen mit den Fleischstückchen dem ältesten Mann, der es einem anderen Alten und dieser an die Jäger weiter-

[47] Vgl. die Skizze eines ewenkischen čums bei Širokogorov 1929, S. 255; Tugolukov 1969, S. 80.

[48] Als eine während des Bärenfestmahls gebrauchte Interjektion ist dieses Wort laut Wörterbuch von Vasilevič (1958, s.v.) nur von den Urmi-Ewenken belegt; es bezeichnet außerdem (ebenso wie im Dialekt von Sachalin) den 'Schwager'; im Dialekt von Tungir bedeutet *dāvkī* 1) 'Bär' (euphem.); 2) 'Bärenfleisch, das der Jäger den Verwandten und Nachbarn zuteilt'. In ihrem Aufsatz 1957, S. 169, Anm. führt Vasilevič das Wort dā*vun* auf *dān-, dāl-,* (übergeben', 'um eine Braut werben') bzw. *dān, dāl* (Brautwerber', 'Schwiegereltern', 'Angehöriger der Sippe, der die Ehefrau entstammt') zurück [Schreibweise und Bedeutungen teilweise nach den Wörterbuchangaben]. Vgl. hierzu die in Kap. V über den *nimat*-Brauch gemachten Angaben.

[49] Vgl. Romanova-Myreeva 1971, S. 314, Nr. 4: „Wenn du ein Wild [= Huftier] oder einen Bären getötet hast, bringe ein Opfer mit den Worten: 'Gib ein Tier!'" Weder hier noch im obigen Text wird angegeben, welcher Gottheit dieses Opfer zugedacht ist. Bei Tugolukov (1962, S. 94) erfahren wir von den Vitim-Olekma-Ewenken, daß die Jäger während des Bärenfestmahles den Jagdgott Barylak bitten, ihnen auch fernerhin Wild zu senden. Dabei werfen sie kleine Stücke Bärenfett ins Feuer.

reicht Jeder, der das Stäbchen annimmt, sagt *dāvun* (Urmi). Erst wenn diese Zeremonie ausgeführt worden ist, nehmen sich alle ein Stück aus der Fleischschüssel und lassen es sich schmecken. Die Männer schneiden sich Fleisch von dem von ihnen gekochten Kopf ab, die Frauen essen Fleisch von der hinteren Körperhälfte des Bären, das in die Pfanne gelegt worden war.[50] Nach einer Weile stellt man die Schüssel mit dem *səvən* in die Mitte und reicht sie dem Laufe der Sonne folgend weiter. Doch niemand nimmt etwas aus der Schüssel, ehe sie nicht bis zur ältesten Frau (oder dem ältesten Mann) gelangt ist. Diese nimmt als erste mit einem Löffel von dem Gericht und, nachdem sie feierlich davon gegessen hat, reicht sie die Schüssel weiter, und jeder nimmt sich einen Löffel *səvən*. Das Mahl wird bei völligem Schweigen und sehr feierlich eingenommen (Učur); (1969: man unterhält sich nur über Jagdthemen) oder mit dem gelegentlichen Ausruf *ku-uk,* der in dem Moment ausgestoßen wird, wenn man den Löffel zum Munde führt. (1971: Jeder ißt nur einen Löffel voll, wobei er sich bemüht, keinen Tropfen Fett zu verschütten). Wenn die Schüssel die Jäger erreicht, bemüht sich jeder von ihnen, einen Löffel voll *səvən* zu verschlucken (1971: ohne es mit den Zähnen zu berühren [vgl. damit das oben erwähnte Verschlucken der Bärenaugen, wobei die gleiche Vorschrift zu beachten ist!]). Alle beobachten aufmerksam, wieviel Löffel *səvən* der Betreffende verschlucken kann. Zuweilen kommt eine Unruhe auf, wenn die Schüssel zu lange auf der Seite der Jäger aufgehalten wird. Derjenige, der die größte Menge Löffel verschluckt, gilt als tapferster und kühnster Jäger. (1969: Beim Jäger [Erleger des Bären?] wird die Schüssel aufgehalten. Alle beobachten, wie er das *səvən* verschluckt. Dabei darf er den Löffel nicht mit den Zähnen berühren. Gelingt ihm das, so darf er sich zwei- oder dreimal unmittelbar hintereinander von dem *səvən* nehmen). Die Schüssel geht dreimal reihum, dann stellt man sie beiseite und das Gastmahl ist beendet. Die übriggebliebenen Reste werden den herbeigekommenen Gästen gegeben.[51]

Einige Ergänzungen zu dieser Beschreibung werden von Tugolukov und Nikolaev mitgeteilt.

Nach Tugolukov (1969, S. 156, vgl. ders. 1970, S. 253 f.) wird der

[50] Vasilevič 1969, a.a.O.: Während des Essens werfen einige die Knochen über die Schultern und sagen dabei: „Großväterchen (Alter), springe über den Holzklotz! Ki-i-ik! Ku-u-uk!"

[51] Tugolukov (1970, S. 253 f.) schreibt von den Dželtulaks-Ewenken, daß das vom Festmahl übriggebliebene Bärenfleisch unter die Bewohner des Lagers verteilt wird. Jede Familie kocht und ißt dieses Fleisch für sich, ohne dabei irgendein Ritual einzuhalten.

Bärenkopf an dem auf die Erlegung des Bären folgenden Tag in der Siedlung gekocht, nachdem er mit dem Messer in seine Bestandteile zerlegt worden ist.[52] In einen (anderen?) Kessel (anscheinend aber doch in denselben, in dem die Teile des Kopfes gekocht werden; vgl. 1970: „Fleisch und Fett vom Körper wurden hinzugefügt") legt man das Hirn, Fleischstücke vom Kopf und Hals, die Lungen, das Herz, die Leber, ein wenig von anderen Teilen der vorderen Körperhälfte sowie das vorher zerlassene Bärenfett. Man ißt und sagt wiederum *kuk, kuk*. Das Gericht, das aus den verschiedenen Teilen der vorderen Körperhälfte gekocht wird, heißt *təkəmūn*. Man fügt dazu weder Wasser noch Würzen. *Təkəmūn* soll heiß gegessen werden, und man soll auf die dünn gekochte Brühe blasen und sagen: „Mütterchen, warte!" Im Kessel mit dem *təkəmūn* befinden sich gewöhnlich nur zwei Löffel, die, angefangen beim Ältesten, im Uhrzeigersinn herumgereicht werden. Bevor man mit dem Löffel in den Kessel langt, muß man *kuk* ausrufen. Aus dem Bärenfleisch wird auch Schaschlik (*sylavun*) zubereitet, „aber nicht aufgereiht in kleinen Stücken auf einem Stab, sondern in der Art eines blutigen Beefsteaks, das im Feuer angebraten worden ist." Man verwendet dafür Filetstücke vom Körper, Stücke vom Herzen, der Zunge und Fleischstücke vom Kopf aus der Augengegend. Der Bärenkörper darf nicht zerhackt werden. Das Bärenfleisch wird im voraus in kleine Stücke zerschnitten, da es nicht mit den Zähnen abgebissen werden darf.

Bei den Učur-Ewenken wird das Bärenfleisch zusammen mit dem Fett und den Innereien gekocht. Nach dem Kochen werden die Innereien so an die Anwesenden verteilt, daß jedem ein Stück von den einzelnen Organen zufällt. Deshalb spießt man von jedem Organ je ein Stückchen auf Schaschlikstäbchen, von denen so viele vorbereitet werden, wie an dem Festmahl Teilnehmende vorhanden sind. Haben sich die Gäste im čum versammelt, setzen sie sich entlang der Zeltwände in einen Kreis. Als Tische dienen Holzbretter ohne Beine, die mit dem gekochten Bärenfleisch überladen werden. Daneben steht ein Kessel mit Fleisch, das in ausgelassenem Fett gekocht worden ist. Jeder Anwesende erhält eines von den Schaschlikstäbchen. Das eigentliche Festmahl beginnt mit dem Herumreichen des Kessels im

[52] Wenn der ganze Kopf keinen Platz im Kessel hat, zerteilen die Ajan-Ewenken den Bärenschädel in vier Teile: der Unterkiefer und die Zunge werden abgetrennt und der Schädel längs in zwei Hälften zerteilt (Piekarski u. Cvetkov 1913, S. 60). – Nikolaev (1964, S. 191: S.-O.-Jakutien) und Vasilevič (1971, S. 159: Aldan, Učur) erwähnen dagegen das grundsätzliche Verbot, den Bärenschädel quer zu zerteilen, weil dann bei einer Begegnung mit einem Bären das Gesicht des Jägers verunstaltet wird.

Kreis. Jeder schöpft sich einen Löffel voll Fett daraus und schreit *kuk*! Die Jüngeren begnügen sich mit dem einsilbigen Ausruf, die Älteren aber fügen hinzu: „Wir sind Rabenjunge, die auf dem unteren Ast des *al-kuduk*-Baumes[53] nisten. Welch ein Tier ließ uns sein unaufgefressen gebliebenes Opfer zurück? Welch ein Rabenerfolg! Kuk! Kuk!" Wenn man sich über das Fleisch hermacht, steckt man das erste Stück durch einen kleinen Ring, der aus einer Weidengerte zusammengebogen ist.[54] Das übriggebliebene Bärenfleisch wird völlig unter den Gästen und Wirtsleuten aufgeteilt (Nikolaev 1964, S. 175 f.).

Während die Leute Bärenfleisch essen, werden in die Schnauze des Bären einige Stücke seines eigenen Fleisches gelegt. Dann wird der Bär, wenn er sich später über die Jäger beklagen sollte, selbst wie ein Mittäter aussehen (Nikolaev 1964, S. 192).

"Die Vertreibung von Amakans Geist aus den Behausungen der Nomaden" nennt der Schriftsteller Fedoseev (1968, S. 96 ff.) das Bärenjagdritual. „Amakan soll nicht wissen, wer ihn getötet hat. Sonst wird er uns die ganze Zeit vom Pfad abbringen, uns alle, Menschen wie Tiere, in die falsche Richtung schicken, nachts wird er die Rentiere erschrecken und niemandem Ruhe gönnen." Zum Schmause setzen sich die Männer „eng aneinandergedrängt, Schulter an Schulter, um den Bärenkopf herum." Das Ritual ist den Männern vorbehalten, „ist Männersache, obwohl auch Frauen es tun können, wenn sie Amakan gejagt haben." Frauen und Kinder sitzen getrennt von den Männern. „Für die Männer aber, die sich am Feuer niedergelassen haben", zieht „eine ältere Frau aus dem Kessel den Bärenkopf,

[53] In einer Aufzeichnung von Ksenofontov (vgl. Friedrich-Budruß 1955, S. 160; Findeisen 1957, S. 112) ist von dem *ār-kuduk-mas*, d.h. 'großer' oder 'heiliger Baum', bei den Jakuten die Rede. Es heißt, daß auf den Zweigen dieses Baumes sich eine große Zahl von Nestern befindet, die Vogelnestern gleichen. Darin werden die Seelen der Schamanen aufgezogen. Vgl. Èrgis 1974, S. 190 über den achtästigen Weltenbaum *āl dūp mas* oder *ār kuduk mas*.

[54] Vgl. damit den ebenfalls von Nikolaev erwähnten lamutischen Brauch, das erste Stück Bärenfleisch in der Hocke sitzend unter dem Kniegelenk hindurch abzuschneiden (s. unten). Darin – wie auch in dem Essen des Bärenfleisches mit Hilfe von Stäbchen – dürfte wohl eine Vorsichtsmaßnahme zu erblicken sein; vgl. Holmberg 1925, S. 10; Paproth 1962, S. 77; 1964, S. 67 f. Nach Holmberg (l.c.) benutzen auch die ewenkischen Frauen „im Kreise Turuchansk . . . beim Essen lederne Handschuhe oder stecken das Fleisch mit Holzstäbchen in den Mund." Vgl. Tretjakov (1869, S. 487), der von den „Turuchan-Tungusen" schreibt, daß sie für das Bärenmahl „hölzerne Nadeln" und Birkenrindenschachteln anfertigen. Jeder legt ein aus dem Kessel herausgezogenes Stück Fleisch in seine Schachtel und sieht sich vor, daß es nicht auf die Erde fällt.

dazu die Pranken heraus, legt alles auf ein großes Rindenstück und stellt den Kessel mit der Brühe daneben, die übrigens weniger eine Bouillon als vielmehr zerlassenes Bärenfett darstellt. Ein einziger Löffel liegt für alle bereit." Die Alte „beginnt mit dem Schmaus, indem sie einen Löffel Fett aus dem Kessel schöpft und ihn zum Munde führt. Alle übrigen bewahren tiefstes Schweigen. 'Ku!' ruft die Alte in Richtung zum Wald und schluckt das Fett hinunter." Danach hält sie eine lange Rede: „Amakan, du meinst, wir haben dich getötet? Nein, keine Spur, wir haben nie daran gedacht! Wie könnten wir auch! Fleisch besitzen wir, ganze Säcke voll, sieh selbst nach. Ein anderer ist es gewesen, der dich erschlagen hat. Wir kennen ihn nicht, es ist ein Fremder. Er geht seinen eigenen Pfad, er lahmt, hol ihn ein. Nur zu, lauf hinter ihm her, dort ist er gegangen." – „Die Alte weist mit der Hand in die Richtung, aus der die Karawane gestern gekommen ist. Dann gibt sie den Löffel . . . weiter, holt das Messer hervor, schneidet sich mit geschickter Hand eine Backe von dem Bärenkopf herunter und kaut lange darauf herum." So macht der Löffel die Runde und alle sagen einige Worte. – "Ku!" – "Nicht Menschen sind es, die dich hier verzehren, Amakan, glaube das nicht, du täuschst dich. Geier und Raben zerhacken dich. Kopf und Tatzen hat der Lahme abgeschnitten. Lauf ihm nach, solange er noch in der Nähe ist, denn dann geht er weit fort, und ohne Tatzen holst du ihn nicht ein, lauf und schau dich nicht um . . ."

2. Lamuten

In einer „Beschreibung der Peschie Tungusen oder sogenannten Lamuten zu Ochot", die aus dem Jahre 1742 datiert, hat Jacob Lindenau, ein als Dolmetscher an der zweiten Kamtschatkaexpedition teilnehmender Schwede (?),[55] einige Angaben über das Bärenzeremoniell der Lamuten mitgeteilt.[56] Leider ist das deutschsprachige Original seines Berichtes bis heute nicht veröffentlicht, doch hat Zolotarev (1938, S. 70–75) den Inhalt referiert.

[55] Lindenau hat auch eine „Beschreibung der Koracken, ihre Sitten und Gebräuche, welche unter ihnen selbst gesehen und durch Nachrichten erfahren 1743", einen Beitrag zur Geschichte der Jakuten, kurze Nachrichten und Bemerkungen über die Burjaten, Jukagiren und verschiedene Tatarenstämme usw. sowie eine „Beschreibung der Tungusen, welche zu Udskoi Ostrog sind und sich in der Gegend aufhalten" verfaßt (S. A. Tokarev, Istorija russkoj ėtnografii, Mosk. 1966, S. 85 ff.). Außerdem hat er eine Karte von der Küste des Ochotskischen Meeres, Kamtschatka und

Lindenau sagt von den „Peschie Tungusen", d.h. den „zu Fuß gehenden" (im Gegensatz zu den Rentier-) Tungusen [nach Zolotarev (S. 70) soll es sich um die "Vorfahren der heutigen Tungusen (?) und Lamuten" handeln]: Wenn es ihnen gelingt, einen Bären zu töten, so laden sie alle Freunde und Bekannten ein, um das Tier völlig aufzuessen. Nur den Kopf, den sie zuvor über einem Lagerfeuer im Rauch geschwärzt haben, hängen sie mit nach Süden gerichteter Schnauze auf einen Baum. Der Jäger, der den Bären getötet hat, steckt einen Löffel voll Speise in den Rachen des Tieres und bittet es um Wohlwollen.[57] Die Speisereste werden ins Feuer geworfen. Die Lamuten glauben, daß das „Leben" des getöteten Bären in einen anderen Bären übergehe; der Jäger und seine Verwandten aber werden, wenn die Vorschriften eingehalten worden sind, künftig vor anderen Bären sicher sein; im Gegenteil, weitere Bären werden sich von ihnen leicht töten lassen. Die Frauen dürfen nicht Fleisch vom Vorderteil des Bären essen, andernfalls werden sie von anderen Bären in Stücke zerrissen.

Auf den von Lindenau erwähnten Brauch, den Schädel des Bären vor dem Aufhängen auf einen Baum durch Beräuchern zu schwärzen,

---

der Tschuktschenhalbinsel entworfen (Atlas geografič. otkrytij v Sibiri . . ., Mosk. 1964, Karte 122). Zolotarev weiß nichts über die Herkunft und das weitere Schicksal Lindenaus. Laut Aktennotizen aus den Jahren 1737 und 1754 (vgl. Voprosy istorii Sibiri dosovetsk. Perioda, Novosibirsk 1973, S. 316 f.) war er – obwohl in Moskau geboren – schwedischer Nationalität. Er fand 1795 in der Nähe von Irkutsk einen tragischen Tod: „der 95-jährige Greis wurde mitsamt seiner Behausung, all seinen Schriftstücken und Aufzeichnungen ein Raub der Flammen" (A.I. Andreev, Očerki po istočnikovedeniju Sibiri, vyp. II, Mosk.-Len. 1965, S. 309). In einem Brief der Slg. Darmstaedter Lb (1) 1742 (Berlin, Staatsbibl. Preuß. Kulturbes., früher Preuß. Staatsbibl.), datiert Ochot, den 29. Nov. 1742, beklagt er seinen „elenden Zustand, den ich keinem andern als ihm H[errn Adjunctus Joh. Eberh.] Fischer zeit lebens werde zu danken haben." Vielleicht haben die angedeuteten Unstimmigkeiten mit dem unmittelbaren Vorgesetzten den Grund gelegt für das völlige Verschweigen seines Namens in älteren und nur gelegentliche Erwähnen in neueren Werken über die Erforschungsgeschichte Sibiriens. Es ist zu hoffen, daß bald eine wissenschaftliche Edition der in den russischen Archiven erhalten gebliebenen Manuskripte veranstaltet wird.

[56] Sienicki (1754, S. 13) gibt zwar den frühesten veröffentlichten Hinweis auf die bedeutsame Rolle, die der Bär im religiösen Leben der Lamuten spielt, er sagt aber lediglich, daß sie den „weißen Meeresbären", wie er den Eisbären nennt, als einen Gott betrachten (wie schon erwähnt, hat er von den Ewenken dasselbe vom „schwarzen Bären" behauptet). Es ist gut möglich, daß die in den Küstengegenden wohnhaften Lamuten nicht nur die Erlegung eines Braunbären, sondern auch die eines Eisbären rituell feiern.

[57] Nach Levin wenden sich die Teilnehmer des aus Anlaß der Erlegung eines Bären veranstalteten Festschmauses mit „Entschuldigungsbitten" an das Tier, damit es auf die Lamuten nicht böse ist (Gurvič 1968, S. 119).

werden wir bei anderer Gelegenheit noch zurückkommen. Das von ihm ebenfalls erwähnte vollständige Aufessen des Bärenfleisches während eines gemeinschaftlichen Mahles, von Hallowell (1926, S. 147) *„eat all" feature* genannt – (eine Sitte, die das Bärenzeremoniell und überhaupt die feierlichen Gastmahle besonders der Algonkin-Indianer auszeichnet) – ist auch von Bogoraz (1900, S. 65; 1904/09, S. 408) von den Lamuten des Kolyma-Gebiets berichtet worden: Das Bärenfleisch darf nicht auf Vorrat zubereitet werden; es muß insgesamt auf einmal gekocht und von den Nachbarn, die sich zum festlichen Mahl eingefunden haben, aufgegessen werden, ohne daß etwas übrig bleibt. Die Frauen dürfen nicht den Vorderteil des Bären essen, und den Hunden darf man nicht die Reste des Bärenfleisches vorwerfen. Auch bei den Kamtschatka-Lamuten wird das Bärenfleisch restlos verzehrt und darf nicht irgendwie umkommen. Die Hunde erhalten kein Bärenfleisch. Früher durften auch die Frauen kein Bärenfleisch essen, doch waren nach den Aussagen anderer Gewährsleute nur Schwangere von diesem Verbot betroffen (Gurvič 1960, S. 78).

Am ausführlichsten ist der Bericht von Popova (1967, S. 177 f.) von den Ola-Lamuten: An dem vom *nimak* organisierten Bärenfestschmaus (*urkačak*) nehmen nur Männer teil. Wenn die Frauen die Vorbereitungen des *nimak* bemerken und daraus erraten, daß ein Bär erlegt worden ist, verlassen sie ohne besondere Aufforderung die Jurte. Als erste erraten natürlich die erfahrenen älteren Frauen, was im Lager vor sich geht; sie führen – ohne den jüngeren Frauen eine Erklärung zu geben – die gesamte Frauenschar in einen anderen Teil des Lagers, wo sie sich in einer entlegenen Jurte solange aufhalten, wie das *urkačak* andauert. Dabei geben sie streng darauf acht, daß keine der Frauen, besonders von den jungen, Neugierde zeigt. Das ist verboten. Keinem Unbefugten teilt man etwas über den getöteten Bären mit, auch über den Festschmaus wird nichts bekanntgemacht, denn *urkačak* ist ein internes Fest der Männer eines Lagers, einer Sippe.[58] Dem Jäger, der das Bärenlager entdeckt hat, gibt der *nimak* die Galle des Bären, die als Arznei Verwendung findet. Dabei wünscht er ihm Geduld und Standhaftigkeit. Alles Bärenfleisch muß innerhalb von

[58] Wenn Bogoraz (s. oben) von den Kolyma-, Gurvič (1960, S. 78) von den Kamtschatka- und Levin (Gurvič 1968, S. 119) von den Küsten-Lamuten am Ochotskischen Meer sagen, daß zum Festmahl die Nachbarn eingeladen werden, dann mag es sich natürlich um Bewohner desselben Lagers handeln, daß aber nach der Behauptung von Popova alle eingeladenen „Nachbarn" ein und derselben Sippe angehören sollen, klingt angesichts der Teilnahme des *nimak* wenig überzeugend; ob diese Angabe besagen will, daß Angehörige des Töters vom Bärenfleischessen ausgeschlossen sind?

drei Tagen aufgegessen werden; auf Vorrat wird Bärenfleisch nicht zubereitet. Sämtliche Hunde werden weggeführt und festgebunden, denn sie dürfen keine Knochen benagen oder Tropfen vom Bärenblut auflecken. In der Jurte werden Fleischstücke vom vorderen Teil des Bärenkörpers auf Querbalken oberhalb des Herdgerüsts (na poperečnych, vyše očažnych vešalach) aufgehängt. Draußen vor der Jurte wird ein Feuer angezündet, da Kopf, Zunge und Herz im Freien gekocht werden. Lungen, Brust, innere Organe und Pfoten werden dagegen im Innern der Jurte gekocht.[59] Die Pfoten steckt man vor dem Kochen auf schräg stehende spitze Pfähle und legt sie mit den Sohlen ans Feuer, damit sich die Haut ablöst (vgl. Kap. V). Nachdem man die Sohlenhaut wie Handschuhe abgezogen hat, legt man die Pfoten zusammen mit den inneren Organen in den Kessel und kocht sie. Den Kopf schneidet man vor dem Kochen akkurat mit einer Handsäge ab.[60]

Wenn das Fleisch gar ist, versammeln sich alle Männer in der Jurte des *nimak* und setzen sich in strenger Altersfolge rings um das Feuer herum. Auf dem Ehrenplatz rechts neben dem Ältesten, dem *nimak,* nimmt der Jäger Platz, der das Bärenlager entdeckt hatte. Der *nimak* holt das Fleisch aus dem Kessel heraus, zerschneidet es in Stücke und teilt es auf einer Messerspitze der Reihe nach an alle Anwesenden aus. Es gehört sich nicht, von den Bärenfleischstücken etwas abzubeißen, man muß mit dem Messer je ein kleines Stückchen davon abschneiden und es essen. Die Knochen dürfen nicht zerbrochen, sondern müssen vorsichtig an den Gelenken und Gliedverbindungen voneinander getrennt werden. Zuerst wird das Fleisch von den Brustknochen gegessen. Wenn es aus dem Kessel herausgenommen und auf eine Schüssel gelegt wird, sagt man: „Dies ist unser Schlittchen." Der *nimak* schneidet langsam Stücke davon ab, die er der Reihe nach unter Beachtung der Altersfolge an die Essenden verteilt. Das Fleisch von der vorderen Körperhälfte gilt als besonders „heilig", und es wird bedächtig und ehrfurchtsvoll gegessen. Beim Essen der Zunge sagt man: „Unser bei schwerem Atem herausgehängtes Züngelein". Und jeder – angefangen beim Ältesten – keucht vor dem Verschlucken eines Zungenstückchens in Nachahmung röchelnden Atmens zweimal: *yyx – yyx*! Wenn das Herz aus dem Kessel herausgeholt

[59] Nach Levin (bei Gurvič 1968, S. 119) werden der Kopf, das Herz, die Lungen, die Leber und die Nieren des Bären zusammen in einem großen Kessel gekocht.

[60] Bei den Kamtschatka-Lamuten legt man den Kopf während des Kochens des Bärenfleisches neben der Feuerstelle auf ein Fell. Die gekochten Fleischstücke werden auf ein Brett gelegt und mit dem Bärenfell zugedeckt (Gurvič 1960, S. 78). Weitere Einzelheiten sind diesem Bericht aber nicht zu entnehmen.

und in Stücke zerschnitten wird, heißt es: „Unsere Steinchen."[61] Die kleingeschnittenen Herzstückchen werden wie Steine in den Mund geworfen und (unzerkaut?) heruntergeschluckt. Danach schneidet der *nimak* aus dem gekochten Kopf die Augen heraus;[62] währenddessen krächzt der Entdecker des Bärenlagers wie eine Rabe: *koxx – koxx – koxx!* Beim Abschneiden winzigkleiner Stückchen von den Augen sagt man: „Dieses sind unsere Sternchen." Jeder erhält eines dieser Stückchen und, bevor er es herunterschluckt, krächzt er zweimal wie ein Rabe. Der *nimak,* der mit der linken Hand den Bärenkopf hält, führt seine rechte Hand unter das linke Knie hindurch und schneidet auf diese Weise das Schläfenfleisch heraus.[63] Das ausgeschnittene Fleischstück wird vom *nimak* in besonders kleine Stückchen zerteilt und mit der unter das rechte Knie hindurchgeschobenen rechten Hand den Festteilnehmern auf der Messerspitze gereicht. Wenn der *nimak* beim Abschneiden des Kopffleisches ein Stück mit einem Eckzahn erwischt, dann überreicht er ihn einem der Teilnehmer mit dem Worte: *njorīkaŋti,* d.h. er solle die Spitze des Skistockes über den Boden bzw. Schnee gleiten lassen. Derjenige, dem der Unterkiefer zufällt, sagt: „Unser Skistock für die Abfahrt von den Bergen." Beim Zergliedern der Knochen stöhnt der *nimak* ein abgerissenes *ngy*! Die Lungen des Bären werden von allen aus einer Schüssel gegessen, indem sich jeder etwas davon abschneidet. Wenn man ein Fleischstück von den vorderen Extremitäten zum Munde führt, sagt man: „Unsere Vorderpfötchen!" Beim Essen des Bauchfleisches heißt es: „Dies ist unser Schürzchen."

Nach beendetem Mahle veranstaltet man sportliche Wettkämpfe, ringt und ist ausgelassen. Währenddessen werden von der vorderen Körperhälfte übriggebliebene Fleischstücke und diejenigen Fleischreste gekocht, die vom Fell abgelöst worden sind. Am Essen dieser Fleischreste nehmen zusammen mit den erwachsenen Männern auch die halbwüchsigen Knaben teil. Bevor der *nimak* die Knaben mit dem Bärenfleisch bewirtet, zeichnet er ihnen mit Ruß, der mit Bärenfett

[61] Ähnliche Redewendungen hat Gurvič (1960, S. 78) bei den Kamtschatka-Lamuten aufgezeichnet. Beim Essen des Fleisches sagen die Teilnehmer der feierlichen Mahlzeit: „Wir ergreifen einen Stein." Beim Essen des Knochenmarks: „Wir nehmen Bindfäden in die Hand", usw.

[62] Nach Levin (bei Gurvič 1968, S. 119) werden *vor dem Kochen* vom Kopf die Ohren und ein Stückchen der Zunge abgeschnitten und *die Augen herausgenommen.*

[63] Nach Nikolaev (1964, S. 176) stimmt das Bärenzeremoniell der Lamuten weitgehend mit demjenigen der Ewenken überein. Ein von ihm festgestellter Unterschied besteht lediglich darin, daß gewöhnlich das erste vom Bären abgeschnittene Stück Fleisch in der Hocke sitzend abgeschnitten wird, indem man das Messer unter dem Kniegelenk hindurchsteckt (vgl. dazu oben Fußn. 54).

vermischt worden ist, Schnurrbärte an.[64] Denjenigen Knaben, die Bärenfleisch zum ersten Male essen, legt man Ringe aus Gerten einer Zwergbirke auf den Mund. Durch diesen Ring hindurch müssen die Fleischstücke in den Mund gesteckt werden. Die Knaben werden ermahnt, das Fleisch nicht abzubeißen, sondern sich jeweils ein kleines Stück abzuschneiden. Es ist verboten, zu lachen, ausgelassen zu sein oder eigenwillig zu verfahren. Die Alten sagen, daß der Bär Unehrerbietigkeit nicht dulde und denjenigen, der sein Fleisch abbeißt, es lachend ißt und eigenwillig verfährt, bei der erstbesten Gelegenheit unbedingt bestrafen werde.

Am zweiten Tag der Feier holt man vom Erlegungsort den dort zurückgelassenen Teil des Bärenkörpers und kocht ihn danach in der Jurte. Dieses Mal nehmen am Essen auch die Frauen teil. Manche Frauen lehnen es ab, Bärenfleisch zu essen, die übrigen setzen sich in der Reihenfolge ihres Alters in den gemeinsamen Kreis um die Feuerstelle. Wenn das Fleisch von der hinteren Körperhälfte zum Zerschneiden auf die Schüsseln gelegt wird, sagt man: „Unsere unteren Teilchen der Jurtenbedeckung" (*təgîniŋkənti*). Die älteste anwesende Frau schneidet von dem ihr zugeteilten Fleischstück ein kleines Stückchen ab und wirft es ins Feuer, um ein „Dank- und Sühnopfer" darzubringen. Die übrigen Frauen machen es der Alten nach. Das Festmahl endet mit gemeinsamem Tanz, der bis Tagesanbruch andauert.

---

[64] Starcev (1928, S. 108) schreibt etwas unklar von den Berezov-Ostjaken, daß sie während des Bärenfestes sich (nicht nur Birkenrindenmasken vors Gesicht setzen, sondern sich auch?) „tatauieren": Männer wie Frauen kleben sich Schnurrbärte an und beschmieren ihr Gesicht mit Ruß und Blut. Auch an der Birkenrindenmaske werden Schnurrbärte befestigt. Vgl. Ivanov-Stukalov: Maski narodov Sibiri, Leningrad 1975, S. 8. – Der sachalin-ewenkische Schriftsteller Semen Nadein (zit. bei Tugolukov 1969, S. 157 f.) erzählt recht amüsant – wenn auch mit erhobenem atheistischem Zeigefinger – die Geschichte eines ewenkischen Jägers, der, abgeschnitten von der Welt, mit seinen zwei Frauen lebt. Von den zahlreichen Bären, die er tötet, muß er stets den Kopf alleine essen. Dessen überdrüssig und ohne Verständnis dafür, daß es den Frauen verboten sein solle, vom Kopffleisch des Bären zu essen, lädt er einmal die Gattinnen zum Bärenkopfschmaus ein. Die Frauen erschrecken, beginnen zu weinen, weigern sich. Da wickelt er ihre langen Zöpfe fest um den Kopf, malt ihnen mit Ruß Schnurrbärte an und, nachdem er ihnen versichert hat, daß der Bär sie so nicht als Frauen erkennen könne, essen sie tatsächlich von der verbotenen Speise – „den Gatten stärker fürchtend als die Sünde." Danach tötet der Jäger noch viele Bären. Eines Tages jedoch kehrt er nicht zurück, und als die Frauen auf Rentieren reitend seinen Spuren folgen, finden sie den Gatten in seinem Blute liegend und daneben in Todeszuckungen den riesigen Körper eines Bären. Doch auch jetzt noch schmäht er den Bären und führt sein Unglück lediglich auf den zerbrochenen Lanzenschaft zurück.

VIII. Der Festschmaus nach einer Bärenjagd bei den Südtungusen (inkl. Negidalen)

1. Negidalen

Die Negidalen gehören sprachlich zu den Nordtungusen, nehmen aber sonst – auch im Hinblick auf das Bärenjagdzeremoniell – eine Zwischenstellung zwischen Nord- und Südtungusen ein.[1] So erfolgt z.B. der Heimtransport des zerstückelten Bären im wesentlichen nach dem von den Nordtungusen her bekannten Muster, während das sich daran anschließende Festmahl mehr südtungusische (bzw. giljakische) Analogien aufweist.

Bei den Oberlauf-Negidalen[2] wird das Fleisch des Bären schon beim Zerlegen im Wald in zwei Hälften geteilt. Der die vordere Hälfte des Bärenkörpers umfassende Teil (*abgoli*) ist für die Männer bestimmt; zu diesem Teil gehören: der ganze Kopf mit Gehirn und Zunge, die inneren Organe (Lungen, Herz, Leber, Därme, Magen, große Blutgefäße), die drei oberen Halswirbel, die Schlüsselbeine, ein Rückenwirbel, das Bruststück, die drei unteren Rippen, die Vorderpfoten und einige andere Fleischstücke von verschiedenen Körperteilen. Der Genuß dieser Teile ist den Frauen verboten; sie dürfen von den Innereien nur die Nieren essen, außerdem die restlichen Teile des Bärenkörpers, d.h. im wesentlichen die hintere Hälfte (*asaksi*). – Wird man mit dem Zerteilen des Körpers nicht vor dem Abend fertig, dann übernachten die Jäger im Walde, denn man darf mit einem getöteten Bären nicht nach Sonnenuntergang nach Hause kommen. In diesem Falle bringen sie das Bärenfleisch erst am nächsten Tag in das Lager; zum Transport werden auf den Schultern befestigte Tragbretter (russ. *ponjaga*)[3] verwendet, im Sommer aber lädt man es in einen

[1] Vgl. auch Kap. VI:1.

[2] Die folgenden Angaben nach Cincius 1971, S. 193 ff.; vgl. auch 1974, S. 36.

[3] Vgl. Menges 1965, S. 608: „Russ. *ponjága* 'Rückenbrettchen als Stütze für Traglasten', also eine Art Vorstufe für den Rucksack . . . < evenki *pōnāγə, panāγə* . . ." Abbildung: Vasilevič 1958, S. 334.

Birkenrindenkahn. – Beim Aufbrechen zur Heimkehr schreien die Jäger: *ku-ku-ku-ku;* ebenso schreit man, wenn unterwegs eine Rast eingelegt wird, sowie beim Herannahen an das Haus. Alle Familienangehörigen kommen, sobald sie den Schrei hören, den Jägern entgegen und schreien ebenso. Der Bärenkopf wird ins Haus hineingetragen und auf den Ehrenplatz gelegt: auf die Pritsche an der hinteren Wand (*malu*). Dann stellt man Gefäße mit Nahrungsmitteln vor dem Kopf auf, wozu auch die Nachbarn nach ihren Möglichkeiten etwas beisteuern. Man „füttert" den Kopf: aus jedem Gefäß wird ein wenig genommen, beschmiert damit die Fangzähne und wirft auch etwas hinter den Kopf. Nach dem „Füttern" bedeckt man den Kopf mit einem Stück Birkenrinde. Bevor der Kopf gekocht wird, bringen alle Nachbarn erneut Speisen herbei und „füttern" den Kopf.

Bei den Unterlauf-Negidalen rufen die Jäger, wenn sie sich mit dem am Jagdort abgehäuteten und zerlegten Bären auf den Weg nach Hause aufmachen, dreimal *o-o-o* und die Angehörigen empfangen sie mit dem Schrei *ko-ko-ko*. Bevor man ins Haus hineingeht, wird eine Art Prozession darum herum veranstaltet: Derjenige, der den Kopf trägt, geht voran und schreit an jeder Hausecke *o*, und die ihm in einer lärmenden Gruppe folgenden Männer und Knaben wiederholen diesen Ausruf. Die Frauen dürfen am Umzug nicht teilnehmen, es ist ihnen aber erlaubt, zuzuschauen. Das Umkreisen des Hauses erfolgt in Richtung gegen die Sonne und wird bei einem männlichen Tier dreimal, bei einem weiblichen viermal wiederholt. Danach trägt man den Kopf ins Haus hinein, wo man ihn auf ein speziell dafür aus Weidenstämmen und Gerten hergestelltes Gerüst (russ. labaz) legt. Früher soll der Kopf nicht vom Fell abgeschnitten worden sein. Vor den Kopf wird Essen hingestellt. Auch „füttert" man den Kopf, indem man ihm die Schnauze mit Nahrungsmitteln einschmiert.

Bei den Oberlauf-Negidalen zerteilt man den Schädel: zuerst trennt man den Unterkiefer ab, legt daraufhin den Schädel auf zwei Holzscheite und stellt, nachdem man mit dem Messer einen „Scheitel", d.h. einen Strich gezogen hat, die Schneide einer Axt darauf, auf die man dann von oben mit einem Holzscheit haut. Ist auf diese Weise der Schädel gespalten worden, holt man mit einem Löffel das Gehirn heraus. Während die einen den Kopf zerhacken, kochen die anderen draußen (na ulice) den für die Männer bestimmten Teil des Bärenfleisches. Danach wird der Kopf gekocht. Weiterhin werden in einem Kessel die Innereien zerkrümelt, in einem anderen die Lungen, die mit Hirn vermischt werden. Den gekochten Kopf legt man auf den Platz zurück, auf dem er sich vorher befand und bedeckt ihn mit

(dem ?) Fell. Vor ihn stellt man erneut ein Gefäß mit Nahrungsmitteln hin.

Bei den Unterlauf-Negidalen kochen die Frauen den für sie bestimmten Teil des Fleisches, die Männer den ihnen vorbehaltenen Teil. Dabei werden alle vorderen Teile (*abgoli*) zusammen gekocht, mit Ausnahme des Kopfes. Das aus der Speckschicht der *abgoli*-Teile stammende Fett gibt man den „jungen (Männern)". Der Kopf wird hier im ganzen gekocht und nur der Unterkiefer wird abgetrennt. Zum Kochen des Kopfes räumt man die vorher benutzte Feuerstelle beiseite. Unter Verwendung von Schwefel entzündet man mit einem besonderen Feuerzeug ein neues Feuer. Die Steine, auf die der Kessel zum Kochen des Kopfes gestellt wird, werden besonders aufbewahrt und nur für diese Gelegenheit verwendet. Bevor der Kopf in den Kessel gelassen wird, bindet man einen Reifen aus Weidengerten (*kojgoli*) zusammen.[4] Vorher schon (? wörtl.: vor dem Kochen) ist der Kopf in Birkenrinde eingehüllt und mit Bast umwickelt worden, damit er nicht vom Unterkiefer getrennt wird. Das Fett vom Kopf wird in ein besonderes Gefäß „für die Alten" getan. Während der Kopf gekocht wird, beginnt man, Fleisch in kleine Portionen zu zerteilen: für die Greise die Lungen, für die jungen Leute das Fleisch vom Bruststück, für die Halbwüchsigen ein Hinterbein.

Beim Festmahl der Ober-Negidalen sind nur die Männer anwesend, mit Ausnahme von ein bis zwei Frauen, den Hauswirtinnen. Beide Kopfhälften werden einzeln (für sich) auf ein Stück Birkenrinde gelegt, auf ein drittes Stück legt man den Unterkiefer, auf ein viertes das Bruststück. Zwei Männer ergreifen die Birkenrinden mit den Kopfhälften darauf und beginnen, gegen den Lauf der Sonne um die Gäste herumzugehen. Dieses Umschreiten der Gäste heißt *dujəvᶠkənə*, d.h. „(den Bären) zwingen, nachts am Ufer des Flusses entlang zu gehen". Danach legen sie die Kopfhälften vor zwei alten Leuten hin, damit diese das Zerschneiden vornehmen. Ist das geschehen, legt man den Kopf zur Seite und beginnt, das mit den Lungen vermischte Gehirn zu essen, danach die Innereien. Schließlich werden die übriggebliebenen Knochen und Fleischstückchen auf Stäbchen gespießt ausgeteilt. Die Brühe, in der das Bärenfleisch gekocht worden ist, wird gewöhnlich nicht gegessen, man schüttet sie, damit die Hunde nicht davon fressen, in den Fluß. Geschieht es dennoch, daß wegen ungenügender Aufsicht ein Hund ein Stück Bärenfleisch frißt oder ein wenig von der Brühe aufleckt, so macht man in eines seiner Oh-

[4] Welche Bedeutung dieser Reifen bzw. Ring (obruč) hat, geht aus der Beschreibung von Cincius nicht hervor.

ren einen kleinen Einschnitt und schmiert mit dem Blut die Nase des Bären ein, wenn man den Kopf später in die Taiga trägt.[5] Man kocht und ißt alle Teile des Bärenfleisches ohne Salz, andernfalls würde der Bär sehr böse (*govki*) werden. Das Fleisch mit dem Messer oder Löffel aus dem Kessel herauszunehmen, ist tabu (*od'ovi*), es werden dafür Stäbchen verwendet (*selavun* bei den Ober-Negidalen, *sopkuvun* bei den Unter-Negidalen), wozu noch in die rohen Fleischstückchen Einschnitte gemacht werden. Wenn man das Fleisch ißt, darf man es nicht zum Munde führen und mit den Zähnen ergreifen, um Stücke davon mit dem Messer abzuschneiden, wie man es gewöhnlich tut; es muß unbedingt auf einem kleinen Tisch zerschnitten werden. Zwischen den Zähnen steckengebliebene Fleischreste dürfen nicht oder nur mit den Fingern, auf keinen Fall aber mit einem Stäbchen herausgestochert werden. Auch Teetrinken ist während des Bärenfleischessens verboten.

Auch bei den Unterlauf-Negidalen gehen, wenn sich die Gäste zum Festschmaus versammelt haben, zwei Männer um die Anwesenden herum, wobei sie sich gegen den Lauf der Sonne bewegen. Sie halten die Ränder von Knieledern aus Fischhaut (*gajin*) in den Händen. Auf einem davon liegt der Kopf, auf einem anderen der Unterkiefer des Bären. Vor jedem Gast wiegen sie ihre Last ein wenig hin und her (wobei der Kopf mit der Schnauze zum Gast hingewendet sein muß). Dieses Umschreiten heißt, wie bei den Oberlauf-Negidalen, *dujəvᶠkənə* und wird ausgeführt, damit der Jäger Jagdglück haben wird: wenn jemand des Nachts auf einem Birkenrindenkahn fährt, so wird der Bär von sich aus auf den Betreffenden zukommen (*dujəmi bəjələ dujəjən*). Die Knieleder, auf denen der Kopf gelegen hatte, dürfen hernach verwendet werden, aber nicht während des Fischfangs, weil der Fisch sich ängstigen würde (*majajan*) und nicht gefangen werden könnte. Wenn das „Umschreiten" der Gäste ausgeführt worden ist, stellt man den Kopf vor die fremden Greise hin, damit sie sich je ein Stück Fleisch davon abschneiden können, wonach der Kopf zurück auf seinen Platz gesetzt wird und das Fleischausteilen beginnt. Auf ein Stäbchen (*sopkuvun*) aufgespießte Fleischstückchen werden verteilt, wobei den bejahrten Fremden Stücke mit Knochen, den

[5] Vgl. die übereinstimmenden Vorschriften der östl. Ewenken, daß weder Menschen noch Hunde vom Bärenfett genießen dürfen (Kap. VII, Fußn. 1). Einem Hund, der bei den Vach-Ostjaken einen Knochen davonschleppt – Bärenschädel und -knochen werden in einem geflochtenen Korb gesammelt und in einem *lavaz*, einem Speicher, untergebracht – wird ein Ohr abgeschnitten, das ins Feuer geworfen wird mit den Worten: „Da, suche jetzt bei den Hunden die Schuld!" (Šatilov 1931, S. 112). Vgl. dazu Kap. I, Fußn.[57]

jungen Leuten aber solche ohne Knochen gegeben werden. Jeder Gast muß, wenn er das Fleisch aufgegessen hat, einen Pfeil, einen Riemen oder eine Kugel an den Knochen oder das Stäbchen, auf dem das Fleischstück aufgespießt worden war, binden, d. h. sich dankbar erweisen (*dovgijə*).[6] Hierauf wird aus dem Schädel das Hirn herausgeholt. Dafür bricht der Wirt mit einem Stein ein kleines Loch in den Gaumen. Das Hirn holt man mit einem Löffel heraus und vermengt es mit den Lungen. Wenn das Gehirn aufgegessen ist, werden die Gäste mit gekochtem Buda, Mos' usw. bewirtet. Damit die Überreste des Mahles in jedes Haus der Siedlung kommen, werden sie von der Wirtin verteilt.

2. Südtungusen

Bei den Golden wird das Bärenfleisch nach Chodžer (1973, S. 93 f.) vom Erlegungsorte zur Winterbehausung geschafft, doch darf es am selben Abend noch nicht gegessen werden, weil eine Vorschrift besteht, nach der es abends nicht gekocht werden darf. Nach Lopatin wird das Fleisch, nachdem der Bär ausgenommen und zerlegt worden ist, unter den Teilnehmern der Jagd aufgeteilt. Der Entdecker des Bärenlagers erhält den Kopf, die (am Kniegelenk abgeschnittenen) Beine, die Leber, das Herz, das von der hinteren Körperhälfte abgenommene Fett sowie das Fell. Das übrige teilen die Jagdteilnehmer gleichmäßig unter sich auf. Hierauf hebt das Festgelage an, meistens – wie schon erwähnt – an Ort und Stelle im Wald, zuweilen aber auch nach dem Heimtransport in der Siedlung. Veranstalter und Ausrichter der Zeremonie ist stets der Entdecker des Bärenlagers. Er kocht in einem Kessel den Kopf, in einem anderen das ihm zugefallene Fleisch und Fett. Wenn alles zubereitet ist, setzen sich die Jäger rings um das Lagerfeuer. Der Festwirt überreicht mit einem Kniefall auf einem besonderen hölzernen Tablett dem ältesten Anwesenden den Kopf, dessen Schnauze auf ihn selbst gerichtet ist. Der Empfänger schneidet sich ein Stück Fleisch ab, reicht das Tablett zurück und sagt: *Gučī da icesnō dojā dolanī* (Mögest du einen anderen töten!)[7] Danach wird Wodka ausgeschenkt. Das erste Glas reicht der Veranstalter des Fest-

[6] Das Verb *dovgi-* beinhaltet, daß beim Zurückgeben von etwas Geborgtem oder für einige Zeit Genommenem der Zurückerstattende irgend etwas hinzufügt, sich dankbar erweist.

[7] In der russ. Übers. wörtlich: *Daj Bog ubit' tebe drugogo.* – In einer persönl. Mitteilung schreibt Lopatin: „Wishing you to kill another."

mahls ebenfalls mit Kniefall wiederum dem Ältesten. Erst wenn dieser getrunken hat, erhalten auch die anderen Teilnehmer der Reihe nach unter Beachtung der Altersfolge von dem Wodka, doch läßt sich der Wirt nur bei solchen Personen auf die Knie herab, die bedeutend älter sind als er. Jeder von den Festteilnehmern sagt, wenn ihm der Wirt das Glas reicht, den oben erwähnten Wunsch her, fügt aber nicht selten von sich aus noch etwas hinzu. Wenn der Wirt kinderlos ist, wünscht man ihm zahlreiche Nachkommen, wenn er an einer Krankheit leidet, wünscht man ihm Genesung usw. Nach der ersten Bewirtung folgt die zweite, die dritte usw. Große Mengen Wodka werden getrunken, das Fleisch wird gegessen und das geschmolzene Bärenfett getrunken; dies alles in gewaltigen Mengen und großen Portionen. Es ist streng untersagt, beim Essen Salz zu verwenden. Ebensowenig gehört es sich, das Bärenfleisch mit chinesischen Stäbchen zu essen,[8] sondern es werden besondere Löffel benutzt. Fett und Fleisch werden mit riesigen Löffeln (*bogarā*) umgerührt und aus dem Kessel geholt. Diese sind mit Schnitzereien versehen, unter denen Bärendarstellungen vorherrschen.

Es gilt als unverzeihliche Sünde, Fett zu verschütten und auf die Erde auszugießen. Sollte das einem Festteilnehmer passieren, so gerät das Fest in Unordnung und endet nicht selten mit ernsthaften Streitereien. Den Mund wischt man mit weichen, dünnen Holzspänen ab. Die Frauen nehmen am Festmahl überhaupt nicht teil. Befinden sie sich aber in der Nähe, so ist es ihnen streng verboten, auf den Bärenkopf zu schauen (Lopatin 1922, S. 204 f.).

Nach den Angaben von Chodžer (1973, S. 95) gehört der Kopf dem Schwager des Entdeckers des Bärenlagers, und er ist es auch, der ihn kocht. Während des Festmahls überreicht er den Kopf dem Entdecker der Höhle, der dafür einen Jagdwelpen zu geben verspricht, und den Unterkiefer einem anderen Jäger, der ihm dafür einen Satz Berdanpatronen schenkt.[9] Zolotarev (1939, S. 134) erwähnt, daß die Goldenjäger, wenn sie den getöteten Bären ins Haus bringen und die Sippenangehörigen zum Essen einladen, ihre Skier mit der Fellseite nach oben auf die Schlafbänke legen. Den Bärenkopf ißt der ältere

[8] Nach Chodžer (1973, S. 95) wird das Bärenfleisch mit dem Messer und zugespitzten Stöckchen (vgl. auch Udihe) gegessen, denn es ist nicht erlaubt, das Fleisch mit den Händen zu berühren. Lopatin erblickt in diesen Verboten Äußerungen der für Kulthandlungen charakteristischen konservativen Haltung, die keinerlei Neuerungen oder Abänderungen der althergebrachten Formen zulasse.

[9] „An dem Kopf des Welpen wird sich ein Satz Patronen finden", sagt der Betreffende, holt aber aus seinem Beutel sogleich 5 Berdanpatronen hervor, die er dem Schwager des Entdeckers der Bärenhöhle überreicht.

Bruder des Vaters, den Kiefer der Vater des Jägers.

Diese Angaben werden bestätigt durch eine Aufzeichnung Sternbergs (1933, S. 499), die er in der Goldensiedlung Čol'či gemacht hat. Darin heißt es, daß die Golden zum Verzehr des Bären Gäste herbeibitten und aus diesem Anlaß die verschiedensten Gerichte herstellen. Alle Vorkehrungen werden aber ausschließlich von den Männern getroffen und auch am Festmahl selbst nehmen nur die Männer teil. Frauen – mit Ausnahme von Greisinnen – ist die Teilnahme untersagt. Die Frauen dürfen nichts von den Innereien und vom Kopf des Bären essen. Letzterer wird dem ältesten der anwesenden Gäste übergeben, und der verteilt Stücke davon nach seinem Belieben; als Gegengabe schenkt er dem Besitzer des Bären Patronen und Hunde. Das Fell vom Bärenkopf darf nicht verkauft, kann aber im eigenen Haushalt (z.B. für einen Sitz im Boot usw.) verwendet werden.

Nach einer anderen, in der Siedlung Torgon erhaltenen Auskunft wird das „Jagdgeschirr" (womit wohl die beim Bärenfest verwendeten Gefäße und Löffel gemeint sind) in einem besonderen Speicher aufbewahrt und darf im sonstigen Alltag nicht benutzt werden. Wenn man eine gewöhnliche Schüssel für Bärenfleisch verwenden möchte, muß man sie über das Feuer halten und danach den Ruß abwischen. Wenn jemand Bärenfett auf die Lampe fallen läßt, dann wird ein Bär den Betreffenden zerdrücken.

Wenn bei den Oltscha der Bär getötet (und enthäutet?) ist, schneidet jeder ein Stück Fleisch ab und ißt es roh. Dann schleppt man den Bären ins Dorf und veranstaltet ein kleines Fest, an dem alle Dorfgenossen teilnehmen. Das Fleisch wird gekocht und – ohne Salz – gemeinsam verzehrt, wobei eine ganze Reihe von Vorsichtsmaßnahmen, Regeln, Einschränkungen zu beachten sind.[10] Zu jedem Festschmaus wird ein besonderer Holzlöffel (*nixərə*) geschnitzt, auf dem die Umstände der Jagd und des Tötens des Bären bildlich dargestellt sind.[11] Nach dem Essen legt man den Löffel in einen Speicher (*sildə*), der eigens als Aufbewahrungsort für alles Bärenkultgerät dient, und für die Knochen stellt man einen Balkenverschlag (*vuaje*) her (Zolotarev 1939, S. 105 f.).

[10] Smoljak 1966, S. 95 bestätigt, daß das Bärenfleisch ohne Salz gegessen wird und fügt hinzu, daß es immer sogleich verzehrt werde. Der vordere Teil des Bärenkörpers (*xusəksi*) wird nur von den Männern, der hintere (*əktəksi*) nur von den Frauen gegessen.

[11] Zolotarev verweist auf eine mir unzugängliche Arbeit von V.I. Cincius, in: „Jazyki i pis'menost' narodov Severa", č. III, Leningrad 1935, S. 184 f., die ähnliche piktographische Bilder auf den Schöpflöffeln der Giljaken behandelt. Vgl. darüber auch Ivanov 1954, S. 393 ff.

Nach Smoljak (1966, S. 124 ff.) sind die Oltscha überzeugt davon, daß ein getöteter Bär zu dem „Herrn der Bären" (*duəntə əǯəni*) zurückkehrt. Aus diesem Grunde muß nach Erlegung eines Bären eine Festlichkeit veranstaltet werden: der Bär wird „gefüttert", man bemüht sich, den „Herrn der Bären" zu versöhnen, indem man ihm zusammen mit dem getöteten Bären alle möglichen Nahrungsmittel sendet. Zum Bärenfest versammeln sich alle Bewohner des betreffenden Dorfes sowie alle Verwandten. Das Bärenfleisch wird gekocht und gemeinsam, unter Beachtung verschiedener Vorschriften, verzehrt. Dabei wird auch von den Frauen auf einem aufgehängten Baumstamm (*uǯat nopu*) getrommelt, worüber Smoljak aufschlußreiche Angaben macht, auf die später, im Zusammenhang mit der Rolle dieses eigenartigen Musikinstrumentes beim Bärenfest mit einem großgezogenen Bären, eingegangen wird.

Bei den Udihe wird das Bärenfleisch mit dem aus einem Gabelast und Riemen hergestellten Traggestell (*sina*) nach Hause geschafft und in den *malu*[12] gelegt. Das Fleisch wird vom Jäger selbst gekocht, wobei er von der Jagd erzählt. Der udihische Schriftsteller Džansi Ki-

[12] „Die Hütten der Udehé waren in zwei Räume geteilt. Der 'Malu' war ausschließlich für Männer bestimmt. Bisweilen aßen alle Familienangehörigen dort Mittag, die Frauen mußten dann vorher ihre Schuhe ausziehen" (Kimonko 1952, S. 108). „Räume" ist vermutlich ein Übersetzungsfehler für Raumteile oder Aufenthaltsstätten, vgl. Dörbeck 1956, S. 45 (= Arsen'ev 1926, S. 16), der von „der Seitenwand" spricht, „wo die Frauenplätze sind": „Zur Seite der Eingangstür haben Frauen und Kinder, auf der anderen Seite der Hütte die Männer ihre Plätze . . . Ist die Winterhütte groß genug, so wird sie durch Vorhänge aus Birkenrinde in drei Abteilungen geteilt, wobei die mittlere zum Aufenthalt der Familie dient, während die beiden äußeren als Vorratskammern und für die Hunde benutzt werden". „Manchmal hat die Hütte zwei Eingänge, in der Vorder- und auch Hinterwand, in der Regel aber gibt es nur eine Eingangsöffnung. Sie wird mit einem Vorhang aus Birkenrinde, die auf zwei Stäbe gespannt ist, verdeckt" (S. 44). Ob der an der „heiligen Hinterecke" gelegene Ausgang irgendeine Funktion im Jagdritual hatte, wie von anderen zirkumpolaren Völkern häufig überliefert, wird für die Udihe nicht erwähnt. Arsen'evs Angabe (S. 16), daß die Udihe nach Erlegung eines größeren Wildes lieber die alte Behausung abreißen und am Erlegungsorte eine neue errichten, als daß sie das getötete Tier heimschleppen, könnte dagegen sprechen, da anderswo gerade die nach Hause geschaffte Beute rituell durch eine Hinteröffnung eingebracht wird. Ränk 1949, S. 206, erwähnt (nach Vasil'ev 1929, S. 6) konische Stangenzelte der Udihe, „die sie als Ritualzelt für Bärenfestlichkeiten errichteten" und die „mit zwei Türen gebaut" waren. „Es ist nicht ausgeschlossen, daß bei diesem Volk zur Zeit der Bärenfestlichkeiten die alte Zeltform mit der rituellen Hintertür rekonstruiert worden ist, die wir in den lappischen Jagdriten eine so hervorragende Rolle spielen sahen." Vasil'ev spricht aber an der angegebenen Stelle gar nicht von den Udihe, sondern von den Oroken auf Sachalin. – Über die Wohnformen und speziell über den *malu* bei den Udihe vgl. auch Lar'kin 1958, S. 15 f.

monko, dessen Jugenderinnerungen diese Angaben entnommen sind (S. 108), beschreibt den Bärenschmaus[13] wie folgt: „Nur Großmutter darf sich an der Unterhaltung beteiligen. Die anderen tun, als ob sie nichts hörten. Als das Fleisch gar ist, lädt Vater alle zum Bärenfleischessen in den Malu ein. Großmutter zieht als erste ihre Schuhe aus . . . Wir essen schweigend. Vorsichtig führen wir die Speckstückchen zum Mund, bemüht, nicht ein Tröpfchen Fett umkommen zu lassen." – „Den Schädel eines Bären darf man einer Frau nicht zu essen geben. Das Herz auch nicht. Das ist Sünde! Den Schädel muß man dem Ältesten bringen, dem Mann, der das höchste Ansehen genießt. Man kann ihn dem Schamanen geben. Dafür erhält man einen guten Hund."

Jagd und Festschmaus finden in dieser Schilderung Kimonkos in kleinem Rahmen statt: an der Jagd waren nur Vater und Sohn, am Bärenfleischessen nur die Familienangehörigen beteiligt. Nach der Beschreibung, die Arsen'ev (1926, S. 35 ff.; vgl. 1916, S. 336 f.) vom „Fest des Bärenkopfessens" gibt, handelt es sich im allgemeinen aber um eine weit bedeutsamere und unter Teilnahme eingeladener Gäste abgehaltene Feier, die von den Udihe nach Erlegung eines Bären ausgerichtet wird. Ein Jäger, der einen Bären getötet hat,[14] versammelt alle benachbarten Udihe in seiner Jurte, wozu manche von weither angereist kommen. Ungefähr zwei Tage vor Festbeginn bereiten die Frauen eine große Menge verschiedener Speisen vor, da alle Gäste bis zum Platzen gefüttert werden müssen. Alkohol hingegen darf beim

[13] Der Jagdschriftsteller Gorčakovskij gibt (1927, S. 67) als einziger an, daß die Udihe keine Bären töten, weil sie den Bären als Ahnen auffassen. Begegnet dem Udihe in der Taiga ein Bär, dann richtet er einige Worte an ihn: „Du, Bär, rühre mich nicht an, gehe schnell fort, wohin du auch gehst, ich fürchte dich nicht und werde dich nicht anrühren. Aber wenn du mich oder meine Jagdkameraden anrührst, werde ich dich töten, und wir – die Udihe – werden dann ein Bärenfest veranstalten und deinen Kopf essen."

[14] Nach Kimonko (1952, S. 83, Anm.) gilt derjenige als „Herr des Bären", der die Fährte entdeckt hat. Dieses Prinzip ist auch von den meisten anderen Tungusenvölkern bekannt (vgl. S. 138) und scheint überhaupt zum Jagdrecht der zirkumpolaren Völker zu gehören (vgl. König 1927/29, S. 634 ff.). Der Entdecker oder erste Erblicker eines Bären hat aber nur die Verfügungsgewalt über das erlegte Tier, nicht unbedingt auch ein Anrecht auf das gesamte Fleisch, das zumeist gemeinschaftlich verzehrt oder aufgeteilt werden muß. Oftmals ist das Recht, einen Teil von der Beute zu erhalten, zeitlich begrenzt, es ist nur solange in Kraft, bis bestimmte rituelle Praktiken mit dem erlegten Tiere ausgeführt sind (der „Schnauzenring" des Bären abgeschnitten ist, die Zähne herausgebrochen oder die Krallen abgetrennt sind, etc.) Durch diese Handlungen wird anscheinend ein Gefahrenmoment beseitigt, so daß der später Kommende, weil der kein Risiko mehr zu tragen hat, leer ausgeht (Harva 1938, S. 424 f.; Sirelius 1914, S. 26 f.).

Fest (im Gegensatz zu den Orotschen, den nördlichen Stammesverwandten der Udihe) nicht getrunken werden. Die bedeutsamste Rolle im rituellen Teil der Feier spielt der Kopf. Dieser muß, auf jeden Fall, selbst wenn der Bär weit von der Siedlung entfernt getötet worden ist, mitgenommen werden, denn es wäre ein großes Vergehen, ihn im Walde zurückzulassen. Später beim Feste, nachdem er gekocht worden ist, wird der Kopf in sein eigenes Fell mit der Haarseite nach außen eingewickelt und mit einer dünnen Schnur zusammengebunden. Haben sich die Gäste vollzählig versammelt, überreicht der Erleger des Bären den Kopf seinem liebsten Schwager (bzw. Schwiegersohn).[15] Dieser nimmt ihn in Empfang und legt ihn vor sich auf die Schlafbank. Die Etiquette erfordert, daß der Empfänger des Kopfes einige Zeit die ihm angebotene Ehrerweisung ausschlägt und dazu erst lange überredet werden muß. Schließlich gibt er den Bitten der Gäste nach, hebt den Kopf hoch und drückt ihn an seine Brust, stellt ihn daraufhin aber auf den früheren Platz zurück, um mit einem Messer die Verschnürung zu zerschneiden und das Fell aufzuwickeln. Danach trennt er eine möglichst große Scheibe Fleisch von der Außenseite des Kopfes ab und teilt sie in so viele Stücke, wie Gäste anwesend sind. Schließlich reicht er jedem einzelnen Gast je ein auf ein langes zugespitztes Stäbchen gespießtes Fleischstückchen, wobei aber der Wirt unbedingt übergangen wird.

Der Litvinov-Film „Hunting and Fishing in Siberia" stellt die Vorgänge beim „Bärenkopfessen" im wesentlichen genauso dar, wie von Arsen'ev beschrieben, auf den ja auch die eingeblendeten knappen Texte zurückgehen dürften. Das Abhalten der Feier im Innern der Jurte scheint aber – nach den Filmaufnahmen zu urteilen – nicht obligatorisch, sondern vielleicht von der Anzahl der Festteilnehmer abhängig zu sein, da sie im dargestellten Falle außerhalb der Hütte, im Freien stattfindet (falls dies nicht nur der Filmaufnahme zuliebe so

[15] In der englischsprachigen Fassung eines Filmes „Hunting and Fishing in Siberia" – (Regisseur A. Litvinov, wissenschaftliche Beratung Arsen'ev, Produzent Filmstudio „Sovkino"; vgl. Šnejderov 1971, S. 181; ich verdanke Dr. E. J. Lindgren-Utsi eine ersten Hinweis auf dieses Filmdokument und eine Vorführung) – ist vom *favorite son-in-law* die Rede. Das Russische unterscheidet hier nicht, und auch für den ursprünglichen Sinn des Ritus bei den Tungusenvölkern und Giljaken scheint eine solche Unterscheidung unwesentlich zu sein. Wichtig ist nur, daß der Betreffende kein eigenes Sippenmitglied, sondern ein angeheirateter Verwandter ist. Zu bemerken ist freilich, daß gerade beim Ritus der Übergabe des Bärenkopfes bei den Südtungusen häufig von einer älteren und geachteten Person die Rede ist, die man sich als Empfänger auswählt, in welchem Falle wohl eher der Schwiegevater oder Schwager als der Schwiegersohn in Betracht kommt.

arrangiert worden ist). Einer der Männer (anscheinend also wohl der *favorite son-in-law*) nimmt den in ein Bündel Weidengerten(?) eingewickelten Bärenkopf und macht damit wiegende Bewegungen in Richtung auf die im Kreise sitzenden, am Feste teilnehmenden Männer. Danach legt er das Bündel auf den Boden und entfernt die Umhüllung. „The bear's cheek is divided according to the number of guests", Stöckchen den Gästen, einschließlich der ebenfalls im Kreise sitzenden Knaben, gereicht. „Women never eat bear meat."

Bei den Kusun-Udihe reicht der Älteste in der Sippe Fleischstückchen auf einer Messerspitze. Das erste Stück erhält der Jäger. Dabei spricht der Greis seine Wünsche für eine erfolgreiche Jagd auch in der Zukunft aus. Hierauf wird der Bärenkopf von allen, die es wünschen, verzehrt, wobei aber der Jäger und die Frauen ausgenommen sind. Es ist eine große Sünde, Fleisch auf den Boden fallen zu lassen. Wenn auch nur ein Tropfen Blut aufs Holz herunterfällt, so muß diese Stelle mit Messern ausgeschabt und mit Feuer ausgebrannt werden. (Arsen'ev 1926, S. 36).

Brailovskij (1901, S. 304 f.) erwähnt eine Erzählung, die er bei den Bewohnern des Iman, Bikin und Vaku angetroffen habe, derzufolge die Udihe von einem Mädchen und einem Bären abstammen sollen. Das habe dazu geführt, „daß alle Udihe, das Bärenfleisch achten und es sehr schätzen." Während des Festmahles geben sie acht, daß nicht ein Bluttropfen auf die Erde fällt; geschieht dies aus Unvorsichtigkeit doch, so wird die Stelle, auf die das Blut herabtropfte oder das Stück Fleisch fiel, herausgeschnitten und zusammen mit der Erde im Feuer verbrannt.

An einer udihischen „Feier zum Verzehr des Bärenkopfes" konnte Lar'kin (1958, S. 126) teilnehmen: „Der Gastgeber reichte auf einem Birkenrindentablett den im ganzen gekochten und in Hobelspäne gewickelten Bärenkopf. Jeder der Gäste schnitt sich ein Stück Fleisch ab. Ohne Erlaubnis des Gastgebers darf man die Nase und Augen des Bären nicht einmal berühren. Nachdem der Gastgeber die Augen herausgenommen hatte, gab er sie dem prominentesten Gast, doch die Nase aß er selbst. Sobald das gesamte Fleisch vom Bärenkopf abgeschnitten war, ging man an den Verzehr des Gehirns, das man sich durch eine Nackenöffnung verschaffte."

Über das Nachhauseschaffen des erlegten Bären und über das Bärenfestmahl bei den Orotschen teilt Lopatin (1925, S. 20) mit, daß die Jäger die Beute nicht sogleich untereinander aufteilen, sondern sie in der Regel unberührt lassen, da für das Verzehren des Fleisches ein

großes Fest veranstaltet wird, zu dem alle Sippenangehörigen und zahlreiche weitere Gäste eingeladen sind. Befindet sich die Siedlung in der Nähe des Jagdplatzes, wird das erlegte Tier sogleich dorthin geschleppt, andernfalls, besonders bei unwegsamem Gelände, wird der Körper zerlegt und bis zum Eintreffen günstigen Wetters an Ort und Stelle liegengelassen, um dann in die Siedlung gebracht zu werden. Ist das geschehen, brechen die Teilnehmer der Jagd in sämtliche Gegenden des Stammesgebietes auf, um alle männlichen Stammesgenossen zu dem Bärenfeste einzuladen, dessen Zeitpunkt vom Entdecker der Höhle festgelegt wird. Am festgesetzten Tage kommen alle Verwandten dieses Jägers zusammen, und die erforderlichen Festvorbereitungen werden getroffen. Im Orotschischen heißen Angehörige der Sippe, die zum Feste kommen, *əmu xala,* d. h. „derselbe Name", oder genauer „dieselbe Sippe". Außer den *əmu-xala* werden auch noch Gäste eingeladen. Es sind das Nachbarn, Freunde, oft sogar Ausländer, wie Chinesen, Russen usw. Es können bis zu 30–50 Leute sein, die sich zum Feste einfinden. Die Sippengenossen des Entdekkers der Höhle fungieren als Wirtsleute, und sie sind die Hauptpersonen bei den Vorbereitungen für das Fest: sie wählen die erforderlichen Lebensmittelvorräte aus, kaufen (russischen) Wodka und Tabak ein und kümmern sich um diejenigen Gäste, die nicht zur eigenen Sippe gehören.

Am Festtage ziehen alle ihre besten Kleider an, versammeln sich vor der Wohnung des Besitzers des Bären und ernennen einen Teilnehmer zum Ehrengast. Dieser ist stets ein älterer, allgemein geachteter Angehöriger der Sippe des Wirts, der sich in den Stammestraditionen auskennt. Er setzt sich auf den Ehrenplatz und der Besitzer des Bären bietet ihm feierlich den Bärenkopf an, wobei er niederkniet und eine tiefe Verbeugung macht. Der Ehrengast nimmt den Kopf an, bedankt sich für die ihm erwiesene Ehre und wünscht dem Wirt auch in der Zukunft Erfolg bei der Jagd. Auch sagt er voraus, daß der Wirt künftig noch manchen anderen Bären töten und die Sippengenossen durch weitere Veranstaltungen von Bärenfesten erfreuen wird. Darauf wendet sich der Ehrengast an alle Festanwesenden und wünscht ihnen Glück, Gesundheit, Erfolg bei der Jagd usw. Dann macht er dem Besitzer des Bären Geschenke, gewöhnlich einen Hund, lange Lederriemen, die zur Befestigung von Lasten auf den Schlitten verwendet werden, einen Bogen oder irgendein anderes Jagdgerät. Auch die Gäste geben dem Wirt ähnliche Geschenke, die sie aus ihren jeweiligen Heimatgebieten mitgebracht haben.

Nachdem alle Festteilnehmer ihre Geschenke übergeben haben,

nehmen sie ihre Plätze ein, und der Ehrengast geht zum Kessel, in dem das Bärenfleisch gekocht wird. Er gibt das gekochte Fleisch und die Brühe in einen besonderen Kessel, schneidet das Fleisch in so viele Portionen wie Gäste zugegen sind und überreicht jedem von ihnen eines davon und etwas Suppe. Tassen, Löffel und alles „Tafelgeschirr", das beim Bärenfest Verwendung findet, darf im alltäglichen Leben nicht gebraucht werden; die einzelnen Stücke sind mit geschnitzten Bären- oder Bärenkopf-Darstellungen geschmückt. Hat jeder eine Portion Bärenfleisch bekommen, bietet der Wirt dem Ehrengast Wodka an, wobei er niederkniet. Det Ehrengast taucht einen Finger in den Alkohol und sprenkelt diesen in alle Richtungen, um der Bärenseele ein Trankopfer darzubringen. Danach trinkt er sein Glas Wodka aus und ißt seine Portion Bärenfleisch. Die übrigen Teilnehmer fangen ebenfalls an, zu essen. Nachdem der Ehrengast vom Fleisch probiert hat, nimmt er vom Wirt die Flasche mit dem Wodka, schüttet ihn in ein Glas und bietet davon, angefangen beim Wirt, allen Anwesenden an. Für das Festmahl sind auch verschiedene Speisen vorbereitet worden, wie alle möglichen Sorten Brei, auf offenem Feuer gebackener Kuchen, Fisch usw., von denen die Gäste und die Sippenmitglieder große Mengen verzehren. Noch mehr sprechen sie aber dem Alkohol zu, denn sowohl der bejahrte Vorsitzende als auch der Wirt geben eifrig auf leere Gläser acht. Bald sind alle Festteilnehmer betrunken, und es herrscht ein ausgelassenes Treiben. Die zunächst einsilbige Unterhaltung wird bald recht lebhaft und in kurzer Zeit sind ungezügeltes Lärmen, Fluchen und Zanken im Gange. Das Gelage endet nicht vor Tagesanbruch, manchmal sogar noch später. Am nächsten Tag wird das Gelage fortgesetzt. Mehr Bärenfleisch wird gekocht und den Feiernden übergeben. Das Fest ist auf seinem Höhepunkt, erstreckt sich aber noch über weitere 3 oder 4 Tage, bis alles Fleisch und die letzten Reste der Vorräte aufgezehrt sind. Da das Bärenfleisch eine heilige Speise ist, wird es schnell aufgegessen, aber das Gelage selbst dauert noch an, wenn es seinen rituellen Charakter längst eingebüßt hat.

Einige Ergänzungen zu Lopatins Mitteilungen von den Orotschen bieten die verstreuten Angaben Vasil'evs (1948) und die (teilweise auf Vasil'ev zurückgehende?)[16] Beschreibung des orotschischen Bärenjagdzeremoniells durch Lar'kin (1964, S. 97 ff.).

[16] Wie schon erwähnt, ist Vasil'evs Bärenfestartikel nur in verkürzter Form erschienen, wobei gerade die auf das orotschische Bärenzeremoniell bezüglichen Materialien größtenteils weggefallen sind. Nach eigenen Angaben wollte Vasil'ev dem

Nach Lar'kin gelten bei den Orotschen der Kopf des Bären, die inneren Organe, die Vorderbeine und das Zwerchfell als rituelle Speise. Zur Zubereitung dieser Teile begeben sich die Männer auf das gegenüberliegende Ufer des Flusses, wo sie zuerst die inneren Organe und danach den Kopf kochen. [Vasil'ev selbst (1948, S. 89) sagt, daß das (für die Frauen verbotene) „heilige" Fleisch im Walde gekocht wird, an einem Ort, der den Hunden unzugänglich ist; erklärt aber ebenfalls, daß der Bärenkopf erst gekocht wird, wenn alles übrige Fleisch bereits zubereitet ist.] An der Zubereitung des Fleisches beteiligen sich ausschließlich Männer. Die Fettaugen, die sich beim Kochen des Kopfes bilden, werden in eine Schüssel abgegossen (um – wie bei Giljaken, Negidalen sowie einigen Ewenken – unter Beachtung von Vorsichtsmaßregeln fortgeschüttet zu werden?). Das gekochte Fleisch wird in Fichtenzweige eingeschlagen (und so nach Hause geschafft?). Während des Gastmahls (das im Innern des Hauses stattfindet? – vgl. unten!) werden das Fleisch und die Organe in verschiedene Schalen gelegt: Herz und Zwerchfell werden in ein Gefäß gelegt, Nieren und Leber in ein anderes, das Rückenfleisch in ein drittes usw. Der Wirt (= Gastgeber, d.h. der Entdecker des Bären) überreicht den Kopf, von dem die Ohren, die Nase und die Zunge bereits entfernt worden sind,[17] dem „Ehrengast" (Lar'kin spricht vom Organisator des Festes, der der frauengebenden Schwägersippe des Festwirts angehört; es kann sich aber auch um den ältesten der ange-

---

Mangel an vollständigen Beschreibungen gerade des orotschischen Zeremoniells abhelfen, „angefangen mit dem Moment der Sammlung zur Jagd und endend mit der Bestattung der Knochen und des Schädels". 1927 hatte er die Möglichkeit, bei allen Zeremonien „vom Anfang bis zum Ende" dabei zu sein und zusätzliche Informationen von einem Kenner der orotschischen Bräuche, einem als Ehrengast bei dem Feste anwesenden Orotschen, zu erhalten. Lar'kin, dem das Originalmanuskript der Vasil'ev'schen Arbeit zugänglich war, dürfte seine Angaben zumindest teilweise daraus entnommen haben.

[17] Diese werden (falls es sich um eine Bärin handelt) zusammen mit dem ausgeschnittenen Geschlechtsorgan auf ein Stück Weidenrinde aufgereiht und so in einem besonderen Speicher aufbewahrt. Nach Vasil'ev (1948, S. 87) findet in diesem „Reliquienbündel" auch das os penis eines Bären seinen Platz, während es nach Lar'kin (l.c.) durchbohrt und (wie bei den Udihe) an den Rand eines Birkenrinden- (bzw. Ulmen-) Gefäßes gehängt wird, um von den Frauen zur Heilung von Unfruchtbarkeit und zur Förderung des Geburtsvorganges aufbewahrt zu werden. Auf diese und ähnliche Bräuche benachbarter Völker wird im Zusammenhang mit der udihischen Mythe vom Ursprung des Bärenzeremoniells noch zurückzukommen sein. Außerdem erwähnt Lar'kin, daß der Ehrengast (?) einem angesehenen Festteilnehmer anbietet, die Augen zu verschlucken. Das dürfte aber nur ausnahmsweise der Fall sein, da Lar'kin an anderer Stelle (vgl. hier Kap. VI:3) mitteilt, die Augen würden sogleich nach Erlegung des Bären in einer Baumspalte bestattet.

seheneren Festteilnehmer handeln, wobei dann die Sippenzugehörigkeit keine Rolle spielt). Der Ehrengast überreicht dem Festwirt Fleischstücke, die von der linken Seite des Bärenkopfes abgeschnitten worden sind; erst danach reicht er davon auch den anderen Festgästen. Die Frauen essen den ihnen zustehenden Teil von der hinteren Körperhälfte des Bären[18] gewöhnlich in der Nähe des Eingangs.[19] Der vom Fleisch gesäuberte Schädel wird nach der Entnahme des Gehirns[20] in Späne eingewickelt dem Festwirt übergeben. Dieser drückt ihn „mit der Nase" an seine Brust und sagt dabei: „Komm' schnell [wieder zurück]; sei nicht böse; wenn ich in die Taiga gehen werde, zeige dich!" Derjenige, den man für würdig genug erachtet hatte, das Fleisch vom Bärenkopf zu verteilen, schenkt noch dem Festwirt seinen besten Hund, damit der „Herr der Bären" (*doэnta*) ihm nicht zürnt. Dieser Herr der Bären gilt überhaupt als strenger Überwacher der festlichen Tradition: jede Übertretung der Bräuche versetzt ihn in Zorn, denen aber, die sich an die Vorschriften halten, sendet er auch künftig Bären und verleiht ihnen Jagdglück.

Von den Oroken erwähnt Vasil'ev (1929, S. 19, 22) einen besonderen „göttlichen Herrn der Bären, den Bärenmenschen" *doóto;* die Vorstellungen über ihn sollen mit den entsprechenden der Golden und Orotschen übereinstimmen, sich aber von den giljakischen über den „Bergmenschen" unterscheiden. Die dem orokischen Bärenjagdzeremoniell zugrunde liegende Ideologie beschreibt Taniuchi (zit. bei Ōbayashi u. Paproth 1966, S. 215):[21] „Seehund, Bär und Vögel sind die Götter, die in ihre jeweilige Gestalt gekleidet, auf der irdischen Welt erscheinen. Durch das Abnehmen und Verbrauchen der

[18] Vasil'ev (1948, S. 90) weist auf einen orotschischen Mythos hin (wahrscheinlich meint er die von Sternberg 1933, S. 438 wiedergegebene Erzählung), in dem eine Frau als Gründerin des gesamten „Bärenfestrituals" auftritt; sie soll den „Schwestern", d.h. den Frauen der eigenen Sippe, den Genuß des von der vorderen Körperhälfte des Bären stammenden Fleisches verboten haben.

[19] Dies ist auch sonst der übliche Aufenthaltsort der Frauen bei Mahlzeiten etc. Nur älteren Frauen ist es gestattet, zusammen mit den Männern in der „heiligen Hinterecke" (vgl. Ränk 1949), dem *malu,* zu speisen (Lar'kin 1964, S. 84).

[20] Nach Vasil'ev (1948, S. 90) wird das Bärenhirn außer bei den Orotschen auch bei anderen Südtungusen (Udihe, Oroken, Golden) gegessen, während die Ainu von Südsachalin und die Lamuten am Ochotskischen Meer es nie verzehren. Um des Gehirns habhaft zu werden, macht man bei den Südtungusen eine kleine runde Öffnung in das Scheitelbein.

[21] Vgl. die ebenda (S. 227) nach R. Pu wiedergegebene orokische Auffassung über den Sinn des mit einem aufgezogenen Bären gefeierten Bärenfestes. Die damit völlig übereinstimmende Auffassung der Ainu hat besonders Kindaichi (1949) hervorgehoben.

Haut und des Fleisches schickt man die Seelen dieses Wildes wieder in die göttliche Welt zurück. Aus diesem Grunde stellt die Jagd eine heilige Tätigkeit dar." Über Bärenjagdriten liegen von den Oroken nur sehr unzureichende Angaben vor. Nach Kawamura (zit. bei Ōbayashi u. Paproth l.c., S. 213 f.) wird nach Erlegung eines Bären eine Zeremonie abgehalten, doch erwähnt er außer dem Bestatten des Bärenschädels nur soviel, daß Bärenfleisch ohne Zusatz von Salz gekocht wird, weil der Bär ein „heiliges Tier" ist. Fleisch, Zunge, Herz, Gehirn usw. werden separat gekocht.

3. Vergleich mit den entsprechenden Riten der Giljaken und Sachalin-Ainu

Zu einem Vergleich der oben behandelten südtungusischen Bräuche mit denjenigen der Giljaken und Ainu bieten die von Krejnovič (1969) und Piłsudski (1915) veröffentlichten Materialien die meisten und zuverlässigsten Angaben. Der Bericht von Labbé (1903) enthält zwar eine Anzahl zutreffender Mitteilungen; diese fußen aber allem Anschein nach auf fremdem Beobachtungs- und Bildmaterial, das der nur kurz auf Sachalin geweilte Reisende ohne jeglichen Hinweis auf die wahre Herkunft verwendet hat,[22] wobei einige Mißverständnisse und Unklarheiten entstanden sind.[23]

Bei den Giljaken wird der an Ort und Stelle in der Taiga zerlegte Bär in einer Art Prozession in die Siedlung getragen, wobei die Träger die natürliche Anordnung der Körperteile einhalten: vorne geht

[22] So ist z. B. eine Abb. bei Labbé (1903, S. 239) identisch mit einer im Museum für Völkerkunde zu Leipzig aufbewahrten Fotografie von Piłsudski (siehe die Wiedergabe bei Paproth 1970, Taf. 88, Abb. 31). Von Piłsudskis giljakischen Materialien (vgl. Taksami 1969, S. 141 ff.; Kuczyński 1972) ist leider nur wenig im Druck erschienen.

[23] Ein Foto bei Labbé (1903, Taf. neben S. 248; vgl. Ōbayashi-Paproth 1966, S. 219) z.B. soll die Erschießung des Bären bei den Sachalin-Ainu zeigen; nach dem dänischen Reisenden Rosenberg (1904, S. 319), der dieses Bild von einem deutschen Kaufmann in Vladivostok erhalten haben will, stammt die Aufnahme allerdings von den Giljaken! Der deutsche Gewährsmann soll Rosenberg auch erzählt haben, daß man den Bären „føres, forsvarlig bunden og ledet af en Snes Mænd, fra det ene Pælehus til det andet i Giljakbyen, fulgt af en sværm af Mennesker . . ." Die Pfahlhäuser, die er während eines Aufenthalts bei den Oltscha (nicht – wei er schreibt – bei den Giljaken) zu sehen bekam, hat Rosenberg allerdings von sich aus in den Bericht eingeschoben. In Wirklichkeit wohnen die Amur-Giljaken (und Oltscha) im Winter, wenn das Bärenfest stattfindet, in Häusern mandschurischen Typs, nicht in den auf Pfählen stehenden Sommerwohnungen.

einer der Jäger mit dem Kopf und dem darangelassenen vollständigen Fell, ihm folgt ein anderer, der die Vorderbeine und die inneren Organe trägt, und der zuletzt gehende Jäger trägt – neben einigen anderen Teilen – die Hinterbeine. Erfolgt der Transport auf dem Flußweg, so breitet man im Bug des Kahnes Fichtenzweige aus, legt darauf den Kopf mit dem untergeschlagenen Fell, dann die Vorderbeine, das Herz, die Innereien, andere Fleisch- und Fetteile und schließlich die Hinterbeine. Während des Heimtransports wird in regelmäßigen Zeitabständen der Schrei *ojond* (vgl. Kap. VI:4) ausgestoßen; auf diese Weise erfahren die Dorfbewohner schon vor Ankunft der Jäger von der erfolgreichen Jagd. Wird der Bär im Kahn herbeigeschafft, so versammeln sich die Männer am Anlegeplatz – einer besonderen „heiligen" Stelle am Ufer –, um Bär und Jäger mit demselben Schrei zu empfangen und den Kopf auf ein nur diesem Zweck dienendes Gerüst zu tragen; die Frauen hängen gleichzeitig einen Baumstamm auf und beginnen, darauf rhythmisch zu trommeln.[24] Neben den Bärenkopf wird ein kleines, mit Traggurten versehenes Bündel auf das Gerüst gelegt; der Bär soll dieses Bündel samt seinem Inhalt mit sich nehmen, wenn er nach der gastlichen Aufnahme durch die Giljaken in seine eigene Siedlung zurückkehrt. Das Bündel enthält verschiedene Nahrungsmittel (darunter eine Lage Dörrfisch, getrocknete Knollengewächse, Stengel der eßbaren *t'irux*-Pflanze, Lilienzwiebeln) und Tabak. Wenn der Kopf auf das Gerüst gelegt wird,[25] führt eine Frau, mit einem reich geschmückten Fischhaut-Kittel bekleidet und mit Grasbüscheln in der Hand,[26] einen Tanz auf, während gleichzei-

[24] Vgl. Labbé 1903, S. 262; Sternberg 1905, S. 260; 1908, S. 19; Takahashi 1942, S. 64; Austerlitz 1961, S. 509; Emsheimer 1967, S. 603 (nach Stešenko-Kuftina).

[25] Labbé (1903, S. 263 f.) beschreibt das Gerüst zutreffend als eine Art Tisch, den man mit *nau* schmückt. Zuweilen soll außer dem zerlegten (!) Bärenschädel auch das Fell darauf gelegt werden, während es in anderen Fällen in der Nähe der Gäste aufgehängt wird. Labbé scheint allerdings seinen Informanten (bzw. die ihm von diesem zur Verfügung gestellten Unterlagen) nicht richtig verstanden zu haben, denn der Schädel wird nicht in zerlegtem Zustand, sondern unversehrt (samt Fell) auf das Gerüst gestellt, mit einem in Form eines Halfters angelegten Kopfband; das übrige Fell wird manchmal noch nicht vom Kopf getrennt, sondern mit auf das Gerüst gelegt, in anderen Fällen separat auf eine Stange gehängt. Vgl. Paproth 1970, Taf. 78, Abb. 9 (nach einem Foto von Piłsudski) und Fig. 2 auf S. 347 (nach einer Zeichnung von Hattori): in beiden Fällen liegt der unversehrte, nicht enthäutete Bärenkopf auf dem Gerüst; auf dem Foto ist außerdem das neben dem Gerüst auf eine Stange gehängte restliche Bärenfell zu sehen. Siehe auch Labbé 1903, Abb. neben S. 288: „Départ pour la fête de l'ours chez les Aïnos" (!) (das aufgehängte Bärenfell?); Schrenck 1858/95, III, Abb. auf S. 732.

[26] Bei den Kotjaken werden Bär und Wal von tanzenden Frauen, die brennende

tig auf dem aufgehängten Baumstamm getrommelt wird. Von den jungen Männern werden sportliche Wettkämpfe ausgetragen. Aus dem „Sippenspeicher" (*čxyvn'o*), wo die Schädel, Klauen, „Schnauzenringe" mitsamt den Nüstern sowie die in Späne eingewickelten Augen aller früher erlegten oder bei Bärenfesten getöteten Bären aufbewahrt werden, holt man Messer, die (d.h. wohl deren Griff) mit dem Genitalfell männlicher Bären überzogen sind (vgl. oben Anm. 17); mit diesen Messern werden die tabuierten Fleisch- und Fett-Teile zerschnitten. Das Bärenherz wird in einen eigens zu diesem Zweck geschnitzten, mit Ornamenten verzierten Trog gelegt. Erst wenn Fett und Fleisch gebraten bzw. gekocht sind (das Feuer dazu wird mit einem besonderen, ebenfalls im „Sippenspeicher" aufbewahrten Feuerzeug angezündet), wird der Kopf enthäutet. Danach werden Vertreter anderer Sippen eingeladen; sie erhalten sämtliches Fleisch und fast das gesamt Fett des Bären.[27] Schließlich werden Hunde erdrosselt und deren Fleisch wird von den Mitgliedern derjenigen Sippe, die den Bären erlegt hat, gegessen. Die Seele des Bären kehrt zusammen mit den Seelen der getöteten Hunde und den Seelen der eigens zu diesem Zweck zubereiteten Speisen unversehrt zu den „Bergmenschen" zurück (Krejnovič 1969, S. 97 ff.; Labbé 1903, S. 262 ff.).

Ähnlich wie die Tungusen teilen auch die Giljaken das Bärenfleisch und -fett in verbotene (*uiγl'af*) und unverbotene Partien ein; nur letztere dürfen auch von den Frauen gegessen werden, während die ersteren den Männern, bestimmte Teile sogar ausschließlich den Alten vorbehalten sind. Die *uiγl'af*-Teile werden auf offenem Feuer gebraten, die anderen im Kessel gekocht (Krejnovič 1969, S. 95; Labbé 1903, S. 263). Bei den Festland-Giljaken ist die hintere Körperhälfte (*əur*), am Tymi auf Sachalin dagegen die vordere Hälfte den Frauen verboten; während die jeweiligen *uiγl'af*-Teile zerlegt werden, müssen sich die Frauen, besonders die jüngeren, aus der Wohnung entfernen. (Das deutet darauf hin, daß die Zerlegung des Bären im Haus erfolgt – falls Krejnovič hier nicht eine Angabe über den beim Bärenfest getöteten Bären eingesetzt hat.) Sollte eine Frau der Prozedur zuschauen, würde sie später möglicherweise eine schwierige Entbin-

---

Holzscheite in den Händen halten, empfangen (Jochelson 1908, S. 69 f., 88); bei den Jurak-Samojeden wedeln die Zeltinsassen beim Empfang des Bären mit Tüchern (Lehtisalo 1924, S. 51).

[27] Nach Labbé (1903, S. 263 f.) gibt es beim Festmahl außer Bärenfleisch auch Reis, manchmal Bohnen, stets aber wilde Kartoffeln (pommes de terres sauvages) und Büschel von Vogelkirschen (merises à grappes). – Über Gegengeschenke seitens der Gäste siehe Fußn. 32.

dung haben (Krejnovič 1969, S. 96).

Die Sachalin-Ainu führen (nach Mitteilungen von Piłsudski 1915, S. 155 ff.), wenn das Fell mit dem daranbelassenen Kopf eines erlegten Bären in die Jurte getragen wird, das bei ihnen übliche Begrüßungszeremoniell aus: die Männer reiben ihre Handflächen aneinander und die Frauen beginnen zu weinen (was sie stets tun, wenn sie Personen, die sie längere Zeit nicht gesehen haben, wiedersehen). Das Fell wird in der (vom Eingang aus gesehen) linken Hinterecke der Jurte (neben dem Fenster) auf der Schlafbank so untergebracht, daß der Kopf auf Fichtenzweigen ruht, während der hintere Teil des Fells an einer Stange hängt. In einem Falle (in der Siedlung Sijanca) lag zu beiden Seiten des Kopfes (je?) eine Pfeife, ein Tabaksbeutel mit Tabak, eine Scherbe mit kleinen Kohlestücken darauf (zum Anzünden der Pfeife oder zum Räuchern? – čerepok dlja ugol'kov i dlja zakurivanija), ein Teller mit gekochtem Reis, Bärenlauch und Lilienzwiebeln.[28] Auf dem Fell lag ein alter Säbel, beiderseits davon zwei mit Pfeilen gefüllte Köcher und *inau*. Über dem Bären hing ein bogenförmiges *inau-ru,* d.h. ein aus Spänen zusammengeflochtenes Bündel von Stricken.[29] Bei einer anderen Gelegenheit sah Piłsudski (in der Siedlung Mogunkotan) auf der Pritsche Glasperlen, zwei Säbel und *inau-ru* unterschiedlichen Alters, daunter auch frisch hergestellte; z.T. waren schwarze und rote Stofflicken daran angebunden. Auf dem Säbel lagen zwei Paar Ohrenschützer für den Bären: ein Paar neu hergestellter und ein anderes Paar, dessen Farbe verriet, daß es alt war, aber mit einer hinzugefügten frischen Schnur. An der Wand lagen: zwei Pfeile, fünf plastische Bärendarstellungen von unterschiedlicher Größe und Gestalt mit dem daran festgeklebten Fell von den Ge-

[28] In der Siedlung Otasan (Otašam) beobachtete Ishida (1909, S. 134 f.), daß der Hausherr drei Schüsseln mit gekochtem Fleisch, zu denen je ein Eßstäbchen gelegt wurde, sowie eine Holzschale mit einer Art Lilienzwiebel-Eintopf (Lilienzwiebeln und eine andere Pflanzenart in heißem Wasser gekocht und dann in Robbenfett gedünstet) unter Beifügung eines kleinen Spatels vor den (bereits entfleischten) Bärenschädel stellte.

[29] Vgl. das vielleicht bei diesem Anlaß anfgenommene Foto (Paproth 1970, Taf. 83, Abb. 31). – Fritze (1893, S. 207) beobachtete nach der Erlegung eines Bären durch einen Ainu aus Norobetsu (Hokkaidō): „Leider war der Bär schon abgezogen und zerlegt, der nur teilweise von Fell entblößte Kopf lag auf einer Lackplatte, umgeben von heiligen Hölzern, Brokatstücken, Schwertern mit Holzklingen, wie sie früher den Aino von den Japanern verkauft wurden, und anderem Zierat, darunter eine gestopfte Tabakspfeife." – Chiri (1953/62, I, S. 130 mit Abb.) beschreibt von den Ainu von Ashoro in Tokachi (Hokkaidō) eine gabelförmige Pfeife (*kamui-kiseri* 'Gottespfeife'), die man beim Bärenfest vor den Kopf des Bären legt, um die Bärenseele rauchen zu lassen. Ob beide Stiele als Pfeifenrohr hergestellt sind, wird nicht gesagt.

schlechtsorganen des Bären (vgl. Fußn. 17); zwei waren längs mit frischen Schnüren aus *inau*-Spänen umwickelt.[30] Außerdem lagen dort: eine Pfeife, ein russisches Zigarettenetui, ein kleines Rindengefäß, ein alter Köcher sowie das Bärenfell.[31]

[30] Über diese *inoka* genannten Bärenfigürchen siehe Ivanov u. Levin 1964; Paproth 1967. Ergänzend sei hier nach Piłsudski (1915, S. 149: Siedlung Aj; vgl. S. 79, 142, 148) und persönl. Mitteilung von E. Ōnuki-Tierney (Nordwestküste Südsachalins) noch folgendes erwähnt: Der Erleger eines Bären fertigt aus Holz eine kleine Bärendarstellung und fügt den alten, aus dem gleichen Anlaß hergestellten Figuren je eine frische, aus Spänen geflochtene kleine Schnur (*inau-ru*) hinzu. Mit der Zeit werden diese Figuren vollständig mit solchen Schnüren bedeckt. An der Nordwestküste ist *inoka* eine aus Birken- oder Rottannenholz geschnitzte Figur des Bärenkopfes, die während des Bärenfestes auf dem Bärenschädel liegt. Wenn der Schädel zum *kejohniusi* (bone pile in the woods) fortgetragen worden ist, wird das *inoka* in *inaw* eingewickelt und zu Hause in einem Holzkasten (*sipoh*) aufbewahrt, um immer wieder von neuem verwendet zu werden. Das Aufbewahren in einem Kasten, in dem auch andere mit dem Bären zusammenhängende Gegenstände verwahrt werden, erwähnt auch Piłsudski. – Ivanov (1937, S. 18; vgl. Ivanov u. Levin 1964, S. 219) beschreibt nach Auskunft von Krejnovič ähnliche Figuren von den Sachalin-Giljaken der Sippe *krəus-fiŋ* (Siedlung Naj-Naj), die *jenax* genannt und auf den Kopf des erlegten oder während des Bärenfestes getöteten Bären gesetzt werden. Darin soll sich während des Festes die Seele des getöteten Bären aufhalten. Die aus Holz gefertigte Figur hat eine Länge von 11 cm und steht auf einem flügelförmigen Untersatz. Angeblich sind die Bewohner der genannten Siedlung ainuischer Herkunft. Savel'eva u. Taksami 1970, S. 449 erwähnen in ihrem giljak. Wörterbuch aber auch eine *q'otr č'ŋaj* genannte symbolische Darstellung des Bären, die aus einem in Spänen eingewickelten Stock besteht, dessen oberes Ende zugespitzt, während das untere aufgesplißt ist. Diese „Darstellung" wird während des Bärenfestes hergestellt. Nach Takahashi (1942, S. 91) stellen die Sachalin-Giljaken nach der Tötung des großgezogenen Bären eine große Puppe (*čŋai*) auf, die vielleicht identisch ist mit der von Schrenck (1858/95, III, S. 715 u. Taf. LVIII, Fig. 3) erwähnten gegürteten Bärenfigur der Amur-Giljaken, die während des Bärenfestes auf die Ehrenbank gesetzt wird. Sternberg (1930, S. 197) schreibt, daß die „anthropomorphisierten Darstellungen des Bären, welche man nach jedem Bärenfest anfertigt und als Schutzgeister in besonderen Häuschen aufstellt . . . in Späne gehüllt werden." (Vgl. auch ders. zit. in SMAÈ 22, S. 92).

[31] Vgl. Ishida 1909, S. 134 über die Ainusiedlung Otasan: Links vom „Götterfenster" war an einem schönen, breiten Band das Zeremonialmesser an der Wand aufgehängt; an seinem Griff waren aus Holzspänen hergestellte Gegenstände (*inau-ru?*), an der Messerspitze aber zwei Pfeile befestigt. In der Nähe, an der Wand, hingen noch: ein Paar Ohrenschützer aus Holzspänen sowie – zusammen mit den *inau* – die Zunge, die Ohren, das Tatzenfell und das in Birkenrinde eingewickelte Gehirn des Bären. Der Schädel, dem ja die größte Verehrung zukam, lag unterhalb des Zeremonialmessers, auf Zweigen der Abies sachalinensis. Unter dem Unterkiefer war eine kleine (etwa 15 cm lange), in Holzspäne eingewickelte, hölzerne Bärenfigur, deren Ohrlöcher mit Ohrenschützern bedeckt waren. Eine ähnliche Figur befand sich über dem Schädel, zwei weitere rechts davon, jede mit dem Gesicht nach vorne. Vor dem Ganzen stand ein Teller mit einer Reisweinschale und dem dazu gehörenden Libationsstäbchen.

Als Piłsudski in Sijanca am nächsten Tag in die Jurte trat, war das Fell bereits von den Pritschen heruntergenommen und nur der Schädel war dort geblieben. Auf der Pritsche links neben dem Eingang saßen „auf türkische Art" fünf Ainu.[32] Der Wirt und sein Bruder legten das Bärenfleisch auf besondere Tabletts, je eine Rippe, je ein Stück Fleisch mit Knochen. Jeder Empfänger nahm das Tablett vorsichtig entgegen, hob es gewichtig und voller Ehrfurcht hoch und stellte es dann vor sich auf die Pritsche. Einige führten über dem Tablett ein kurzes Begrüßungszeremoniell aus; sie rieben die Handflächen aneinander, hoben daraufhin die Hände hoch bis an den Bart und ließen sie dann bis zur Brust herabsinken. Weniger feierlich war das Benehmen der Knaben: sie sprangen lachend auf die linken Pritschen und nahmen die Tabletts mit dem Fleisch. Einige Stücke wurden in Schalen auch an die Frauen und Mädchen verteilt. Nachdem alle ihre Fleischportion bekommen hatten, begann man zu essen.

Eine besondere zeremonielle Rolle kam dem Unterkiefer zu, der dem meistgeachteten Gast gegeben wurde. Er schnitt sich ein wenig Fleisch ab und übergab das Tablett dem neben ihm Sitzenden; dieser schnitt den Rest des Fleisches vom Unterkiefer ab und reichte das Tablett dem Wirt. Letzterer nahm jetzt einen Pfeil aus seinem Köcher heraus und reichte ihn zusammen mit dem Tablett dem Ältesten.[33] Am Essen des vom Kiefer abgeschnittenen Fleisches nahmen auch zwei herbeigerufene Knaben teil. Das nicht aufgegessene Fleisch wickelte jeder in Bast ein und legte es neben sich. Der Kiefer wurde

[32] Da Piłsudski die Einzelheiten der zeremoniellen Sitzordnung nicht beschreibt, sei hier auf die von Ishida in Otasan beobachtete Zeremonie hingewiesen. Dort nahmen auf Weisung des Hausherrn die alten Männer auf den um eine Stufe erhöhten Sitzen an der Nordwand des Raumes Platz, um den Herd herum die jüngeren Männer und die Kinder. Alle diese Gäste müssen in dem einen Raum bewirtet werden, so klein dieser auch sein mag, da das Essen erst dann aus dem Raum hinausgebracht werden darf, wenn der Bärenschädel schon „in die Berge zurückgeschickt" worden ist. Deshalb verließen die Gäste, die auf den niedrigeren Sitzen gesessen hatten, nach dem Mahl den Raum, und nach einer Weile kam eine Gruppe Frauen herein, die sich südlich vom Herd oder in die Nähe des Eingangs hinsetzten.

[33] Die Bedeutung des Pfeil-Überreichens ist unklar. Sollte es sich um ein Geschenk des Wirts an den „Ehrengast" handeln, dann entspricht der Sinn dieser Handlung nicht der vergleichbaren Sitte der Südtungusen, bei denen gerade der „Ehrengast" dem Wirt ein Geschenk zu machen hat. Auch bei den Giljaken sind die (einer fremden Sippe angehörenden, zum Essen des Bärenfleisches allein berechtigten) Gäste verpflichtet, dem Gastgeber ein Geschenk zu machen; dies besteht aus Riemen, die um die abgenagten Bärenknochen gewickelt werden (Labbé 1903, S. 265, 267). In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß der giljak. Bärentöter (Jäger?) das Fell einem anderen überlassen muß, der wiederum verpflichtet ist, dafür als Gegengeschenk einen Hund zu geben (Takahashi 1942, S. 90).

unter den Schädel zurückgelegt, die blanken Knochen sammelte der Wirt an der hinteren Wand in einen Haufen zusammen. Nach dem Fleischessen wurde in hölzernen Schälchen das zweite, aus Wurzelgemüse bestehende Gericht aufgetragen.[34] Jeder nahm ein Gefäß, das er entweder auf die Pritschen stellte oder aber in den Händen hielt, ohne diese hochzuheben.[35] Nach Beendigung des Mahles fing man an, Tabak zu rauchen.[36] Danach folgte das Hinausführen und Bestatten des Schädels und der Knochen.[37]

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Bärenschmausriten bei den Giljaken und den tungusischen Völkern zahlreiche Übereinstimmungen aufweisen, während diejenigen der Sachalin-Ainu trotz mancher analogen Züge einen mehr eigenständigen Charakter haben. Hervorzuheben ist die Differenz in der Rolle, die der Sippenzugehörigkeit der Gäste zukommt: sie ist bei den Ainu praktisch ohne Belang, während sie bei den Tungusen und Giljaken von erheblicher Wichtigkeit ist.

---

[34] Im wesentlichen ähnlich ist die Zusammenstellung des von Ishida in Otasan miterlebten Festschmauses: Die Gäste bekamen zunächst Fleisch, das sie mit Hilfe des eigenen, mitgebrachten kleinen Messers aufaßen, dann folgte der oben erwähnte „Lilienzwiebel-Eintopf", der aus kleinen Schalen, mit Hilfe von Spateln verzehrt wurde.

[35] In Otasan scheint dieses Detail anders vorgeschrieben zu sein: die mit Fleisch gefüllten Schüsseln werden hier mit beiden Händen hochgehoben, wobei Gesten der Verehrung ausgeführt werden.

[36] Nach Ishida rauchten (wenigstens die von ihm ausdrücklich erwähnten weiblichen) Teilnehmer des Festes in Otasan ununterbrochen.

[36] Ishida (1909, S. 135): Am Ende des Mahles und nach einer Reisweinlibation vor dem Bärenschädel wurde dieser für die Bestattung vorbereitet.

IX. Das Bärenfest mit einem „Hausbären" bei den Südtungusen (inkl. Negidalen)

1. Verbreitung

Bei den Südtungusen und Negidalen ist neben dem im Kap. VI behandelten Bären*jagd*zeremoniell auch ein anderer Typ des Bärenfestes bekannt: Bärenjunge werden in Gefangenschaft großgezogen und dann während eines groß angelegten Festes rituell getötet. Der Brauch scheint auf den Einfluß nicht-tungusischer Nachbarvölker (ähnliche Bärenfeste sind auch von den Giljaken und Ainu bekannt) oder vortungusischer Substrat-Gruppen zurückzugehen; beim Übergang zur Haltung von „Hausbären" dürfte die – den Nordtungusen gegenüber – im allgemeinen seßhaftere Lebensweise der Südtungusen und Negidalen eine Rolle gespielt haben.

Bärenfeste mit „Hausbären" sind besonders bei den Oltscha und Orotschen üblich; sie sind auch von den Oroken und Negidalen bekannt, allerdings in wesentlich bescheidenerem Ausmaß als von den beiden zuerst genannten Völkern – bei den Oroken vielleicht infolge der geringeren Seßhaftigkeit (Rentierzucht!), bei den sprachlich zu den Nordtungusen gehörenden Negidalen wohl deshalb, weil sie den Brauch erst spät übernommen haben.

Einige Unklarheit besteht darüber, ob solche Bärenfeste auch von den Golden und Udihe veranstaltet werden. Mehrere Forscher haben sich kategorisch dagegen ausgesprochen; so wird das Fehlen dieses Festes bei den Golden von Schrenck,[1] Laufer,[2] Lopatin (vgl. oben S.

[1] Schrenck (1858/95, Bd. I, S. 15) erwähnt nur bei den „am weitesten unterhalb am Amur-Strome wohnenden Giljaken und Mangunen [= Oltscha] . . . in jedem Dorfe gefangene, in kleinen, eigens dazu hergerichteten Häuschen gehaltene Bären", wogegen „bei den Golde, Samagern und anderen Stämmen des Amur-Landes" die Bedeutung des Bären weniger hervortrete.

[2] Laufer sagt in seinem Werk über die dekorative Kunst der Amurlandstämme (1902, S. 10), sie hätten kein Bärenfest und deshalb auch keine mit Symbolen verzierte Löffel, wie sie von den Giljaken bei deren Bärenfest Verwendung finden. Diese Angabe ist aber insofern zu berichtigen, als von den Golden beim rituellen Verzehr des auf der Jagd erlegten Bären derartige Löffel verwendet werden (vgl. Kap. VIII: 2).

151) und Vasil'ev,[3] bei den Udihe von Arsen'ev[4] ausdrücklich erwähnt. Die Grenzen des durch diese negativen Angaben auf nur einige der südtungusischen Völker eingeschränkten Verbreitungsgebiets des Festes sind insofern korrekturbedürftig als wenigstens einige Gruppen der Golden und Udihe nachgewiesenermaßen Ausnahmen bilden und ebenfalls die zeremonielle Tötung von aufgezogenen Bären durchführen (Smoljak 1961, S. 341 f.).

Dies gilt für solche Gruppen der Udihe,[5] die wahrscheinlich Nachbarn der Orotschen sind und von diesen beeinflußt wurden, sowie für einzelne goldische Sippen, die entweder fremder Herkunft sind oder in einem an die Oltscha angrenzenden Gebiet wohnen und einen mehr oder weniger intensiven kulturellen Einfluß ihrer Nachbarn erkennen lassen – wie etwa die (in der Nähe der Oltscha wohnende) Sippe Čajsal, die Sippe Tumali (angeblich negidalischer Herkunft; früher Nachbarn der Oltscha und Giljaken) oder die (von der Amurmündung stammende) Sippe Sojgor.[6] Gefangenhaltung von Bären erwähnt Sternberg (1933, S. 437) auch vom Goldenstamm der Samagiren, leider ohne auf die näheren Einzelheiten einzugehen.

Andere Berichte liefern nur indirekte Indizien für die Verbreitung des Bärenfestes mit „Hausbären" bei einzelnen goldischen Gruppen.

---

[3] Vasil'ev (1948, S. 94) schreibt nur den Ainu, Giljaken, Oroken, Oltscha und Orotschen ein Bärenfest vom „Ainutyp" zu. „Die übrigen Stämme des Amurgebiets, z.B. die Udė, Golden, Negidalen (sic!), Samagiren wie auch die Amur-Ewenken (Orotschonen u.a.) haben diesen Komplex der Bräuche nicht."

[4] Arsen'ev 1916, S. 74. Danach Širokogorov (1926, S. 176); „It is curious that the Udehe have no bear's cult as it is observed among the Giliaks and Ainu, also Olcha and partly the Goldi (sic!) who both have borrowed this practice from the Palæasiatics." Wenn Gahs (1928, S. 247, Anm. 49) mit Bezug auf die Udihe hierzu sagt, das sei „wohl nur ein Versehen" und auf Brailovskij (1901, S. 358 f., 394 f.) verweist, wo „das Bärenfest dieser Tungusen beschrieben wird", aus welcher Beschreibung ersichtlich wäre, „daß deren Bärenfest ganz auffallend mit demjenigen der Giljaken übereinstimmt", dann liegt dieses Versehen entschieden auf seiner Seite, denn Brailovskij's Beschreibung gilt nicht den Udihe, sondern „den nächsten Verwandten der Udihe, den Orotschen von Kaisershafen und des Flusses Tumni" (S. 358) und ist (ohne Quellenangabe) fast wörtlich aus Leontovič (1897, S. 56 ff.) abgeschrieben. Was Brailovskij mit der „unklaren Erinnerung" meint, die sich im Süden, am Ufer der Tatarischen Meerenge, d.h. bei den eigentlichen Udihe, an das Fest erhalten habe, ist unklar.

[5] Smoljak 1961, S. 341 mit Hinweis – außer auf die in Anm. 4 erwähnte Angabe von Brailovskij – auf Aufzeichnungen von Lar'kin, die besagen, daß die betreffenden Udihe den aufgezogenen Bären nicht mit Pfeil und Bogen, sondern mit der Lanze töteten (vielleicht ein Hinweis darauf, daß sie den Brauch erst spät übernahmen, da dies die bei ihnen übliche Praxis ist, Bären auf der Jagd zu töten).

[6] Smoljak 1961, S. 341 f.; 1963, S. 149, 151 f.

So erwähnt Timochin (1969, S. 112) solche Bärenfeste zwar nur von den zur Sippe Samar gehörenden Bewohnern des Dorfes Kondon, bemerkt aber dazu, daß deren Veranstaltung hier – „im Gegensatz zu den am Amur wohnenden Golden [!], Oltscha und Giljaken" – ein seltenes Ereignis gewesen sei. Besondere Aufmerksamkeit verdient ein ähnlicher Bericht von Maack (1861, S. 95): Er spricht den am Ussuri lebenden Golden, die er Chodzen nennt, das Bärenfest ab, indem er betont, daß der Bär in den religiösen Bräuchen und Vorstellungen dieser Gruppe eine erheblich geringere Rolle spiele als bei den am Amur lebenden Giljaken, Mangunen (= Oltscha) und den nächsten Stammesverwandten der Chodzen: den Golden [!]. Aufschlußreich ist Maacks Unterscheidung zwischen Bärenhaltung und Bärenfest: Bei den Giljaken, Oltscha und Amur-Golden werden Bären in kleinen Bretterverschlägen für das (an Ort und Stelle zu veranstaltende) Fest aufgezogen, während die ohnehin selten vorkommende Haltung von Bären in den Ussuri-Siedlungen lediglich dazu dient, das Tier zu einem guten Preis an die erwähnten Amurstämme zu verkaufen. Diese – durch andere Mitteilungen[7] voll bestätigte – Information, könnte den in älteren Reisewerken öfters vorkommenden Hinweis auf das Aufziehen von Bärenjungen bei solchen goldischen Gruppen erklären, von denen das entsprechende Bärenfest nicht (oder nur unsicher, eben durch das Halten von Bären in Käfigen) belegt ist.[8]

Das unter Verwendung eines „Hausbären" veranstaltete Bärenfest zeigt also eine merkwürdig uneinheitliche Verbreitung bei den Südtungusen. Die Tatsache, daß dieses Fest bei den meisten Gruppen der

[7] Vgl. z.B. Karger (1929, S. 18) von den Amur-Gruppen selbst: „Etwas unterhalb holten wir noch Golden ein, die auf dem Amur fuhren. Auf ihrem Kahn befand sich ein hölzerner Käfig, worin ein Bärenjunges untergebracht war. Bärenjunge sind bei den Golden ein eigenartiger Verkaufsgegenstand. Der einzige Absatzmarkt befindet sich bei den Giljaken und Oltscha. Gefangene Bärenjunge werden von den Golden solange in besonderen Holzbauten gehalten, bis sie etwas größer geworden sind. Dann bringt man sie zum Amur, wo man sie auch den Giljaken oder Oltscha verkauft, welche sie zur Veranstaltung des Bärenfestes gebrauchen." – Vgl. Schrenck 1858/95, III, der von den Giljaken mitteilt, daß sie „von der nach Sachalin unternommenen Handelsreise . . . im Mittelraum . . . [des] Bootes einen oder ein paar auf der Insel gekaufte [oder nach Schmidt 1868, S. 54 dort von ihnen eingefangene] junge Bären" mitbringen. Ein solcher bei den Sachalin-Giljaken gekaufter Bär wird von den Festland-Giljaken „in einem ausgehöhlten Baumstamme, an dem er mit einer Kette befestigt ist, gehalten und so per Schlitten [in die Siedlung] transportiert" (Seeland 1882, S. 235).

[8] z.B. Ravenstein 1861, S. 379; Atkinson 1860, S. 482 f. (zahme Bären und Adler in den goldischen Dörfern an der Einmündung des Gorin in den Amur).

Golden und Udihe fehlt (bzw. nur bei wenigen Gruppen zur festen Tradition gehört), während es bei den Oltscha, Orotschen und Oroken allgemein bekannt ist, ließe sich theoretisch z.B. dadurch erklären, daß der Brauch fremder – etwa giljakischer – Herkunft sei und erst vor relativ kurzer Zeit in die Kultur der Südtungusen einzusickern begonnen habe; eine andere erwägenswerte Hypothese wäre die Ableitung des südtungusischen Bärenfest-Brauchtums von einem alten, vortungusischen Substrat, dessen Kultur (einschließlich des Bärenfestes) von den eingewanderten Vorfahren der Tungusen nur stellenweise beibehalten worden ist. Keiner dieser Erklärungsversuche scheint aber ausreichend zu sein. Die spärlichen Indizien sprechen vielmehr für einen vermutlich komplizierten Hintergrund. Berücksichtigt man etwa die Aussagen der Bärenfest-Terminologie,[9] so scheint einerseits die vortungusische (aber nicht giljakische) Herkunft des Brauches bei den Oltscha, die relativ späte Übernahme des von den letzteren vermittelten Zeremoniells bei den Golden und Udihe zutreffend zu sein. Diese vorläufig akzeptable Lösung (bei der außerdem eine sekundäre Angleichung durch den auch heute noch zu beobachtenden Kulturkontakt zwischen Giljaken und Oltscha unbedingt zu berücksichtigen ist) führt freilich zu neuen Fragen. Warum haben z.B. die Golden die vermutliche vortungusische Tradition nicht ebenso von der Vorbevölkerung ihres Wohngebiets übernommen wie die Oltscha? Da sie nicht weniger seßhaft sind als die letzteren, könnte die uneinheitliche Verbreitung des Bärenfestes mit einem aufgezogenen Bären schwerlich als simple Folge der äußeren Lebensverhältnisse erklärt werden.

Was die sprachlich zu den Nordtungusen gehörenden, kulturell aber stark von den Amurlandbewohnern beeinflußten Negidalen anbelangt, so geht ihr Bärenfest mit einem „Hausbären" nach ihren eigenen Traditionen auf giljakisches Vorbild zurück.[10] Doch ist bei ihnen – neben erhalten gebliebenen eindeutig nordtungusischen Zügen – auch mit südtungusischen Einwirkungen (seitens der Orotschen oder der Oltscha?) zu rechnen.

---

[9] Die von Smoljak (1961, S. 342; 1963, S. 151 f., Fußn. 22) vergleichend untersuchte goldische Bärenfest-Terminologie stimmt weitgehend mit der der Oltscha, nicht aber mit derjenigen der Giljaken überein. (Sie wäre allerdings durch jene Wörter zu ergänzen, die doch in den Sprachen beider Völker Gemeinsamkeiten aufweisen.) Einige der goldischen Wörter hat schon Grube (1900) nach dem handschriftlichen Wörterverzeichnis von Maksimovič angeführt: *máfa xŭfi* 'Bärenfest' könnte zwar auch das aus Anlaß einer erfolgreichen Bärenjagd veranstaltete Ritual meinen, aber Wörter wie *torâ* 'Bärenpfosten' und *korrē* "Bärenhäuschen' (d.h. Bärenkäfig) deuten auf das mit einem aufgezogenen Bären begangene Fest hin.

Im folgenden Überblick über das einschlägige Material der Südtungusen und Negidalen werden – soweit nötig – vergleichshalber auch die entsprechenden Angaben von den Giljaken und den Ainu (besonders denen von Sachalin) angeführt.

2. Erwerb und Empfang des Bärenjungen

Das Bärenjunge, das für das Bärenfest in Gefangenschaft großgezogen werden soll, wird bei den Amurlandbewohnern entweder gekauft[11] oder nach Erlegung des Muttertieres eingefangen und im gefesselten Zustand in die Siedlung gebracht, wo es dann für mehrere Jahre in einen aus starken Bohlen gebauten Käfig gesperrt wird.[12]

Nähere Angaben über das Einfangen des Bärenjungen liegen von den Sachalin-Giljaken vor (Hawes 1904, S. 306, deutsche Ausgabe: 1905, S. 375; Krejnovič 1973, S. 176 ff.). Im Frühling, wenn die Bärin mit ihrem Jungen die Winterschlafhöhle schon verlassen hat, sucht man das Jungtier durch Schreien oder Hundegebell auf einen Baum zu treiben und so von der Mutter zu trennen. Die Bärin wird (nach Hawes) erschossen beziehungsweise (nach Krejnovič) durch Anzünden eines Feuers verscheucht.[13] Damit das Junge nicht herunterklettert, hängt man an den Stamm ein Kleidungstück, vor dem es sich fürchtet. Sobald die Bärin verjagt ist, klettert der Giljake auf den Baum und wirft dem Bärenjungen eine in einer Gabelstange hängende Schlinge über; ein in den Riemen geknüpfter Knoten verhindert, daß sich die Schlinge völlig zuzieht und das Bärenjunge Schaden

[10] Sternberg 1933, S. 531, 536. – Bemerkenswert ist auch, daß die Negidalen während sie dem Bären das letzte Fressen geben einige giljakische Worte sagen (Cincius 1971, S. 198). Bärenfeste mit einem „Hausbären" scheinen übrigens bei den Negidalen nicht allgemein, sondern nur bei den Unterlauf-Gruppen (die den Giljaken am nächsten wohnen) üblich zu sein; Cincius weist jedenfalls nur auf die letzteren ausdrücklich hin.

[11] Bei den Sachalin-Ainu darf dagegen das Bärenjunge nicht aus kommerziellen Gründen – z.B. gegen Zobel- und Fuchsfelle – fortgegeben werden. Es ist etwas anderes, wenn man das eingefangene Jungtier einem verehrten älteren Verwandten überläßt und dafür ein kleines, traditionell festgelegtes Gegengeschenk (einige Sažen Riemen aus Robbenhaut und einen Hund, meistens eine Hündin) bekommt (Piłsudski 1915, S. 83, 147). – Bärenjunges als zeremonielles (?) Geschenk des Bruders an seine Schwester bei den Giljaken: Sternberg 1933, S. 299.

[12] Yamamoto (1968, S. 25) und Fujita (1930) von den Oroken; Lopatin (1925, S. 21 f.) von den Orotschen.

[13] Nach Krejnovič läßt man die Bärin unbedingt am Leben, damit sie neue Junge gebären und diese (absichtlich) den Giljaken zuführen wird.

erleidet. Mit Hilfe der Schlinge wird das Junge gezwungen, sich am Baumstamm auf den Erdboden herabzulassen; dort angelangt, wird es an dem Baum festgebunden.[14] Zwischen zwei Bündeln von Fichtenzweigen (damit es während des Transports nicht verletzt wird) trägt man es dann, mittels Tragriemen auf dem Rücken festgebunden, nach Hause.

Wenn die Hokkaidō-Ainu im Frühjahr in den verschneiten Bergen eine Bärin erlegen, die in ihrer Höhle ein aufziehbares Junges bei sich hat, dann glauben sie, daß es ihnen von Gott zur Aufzucht anvertraut worden ist. Sie empfinden das als große Ehre, fangen das Junge ein und nehmen es mit nach Hause. Die Jäger kehren aus den Bergen zumeist schweigend zurück (Shiraoi, Fushiko); aber im Gebiete von Yakumo rufen die Jäger am Dorfeingang fortwährend mit lauter Stimme *hepere sannō*!, d.h. „das Bärenjunge ist von den Bergen herabgekommen." Sie werden dann an jeder Tür mit *ono, ono, ono,* d.h. „bravo" oder mit *sonepeanā,* d.h. „ist das wahr?" begrüßt. In Biharo-kotan künden die Jäger den Dorfbewohnern die Ankunft mit einem eingefangenen Bärenjungen dadurch an, daß sie in Sichtweite des Dorfes mit ihren Gewehren in die Luft schießen (Inukai-Natori 1939/40, I, S. 255; Natori 1941, S. 77 f.; Sarashina 1955, S. 5; Huber 1964, S. 47; Ifube 1969, S. 22 ff.).

In der älteren Literatur werden auch Fälle erwähnt, in denen angeblich nicht Jungtiere, sondern erwachsene Bären lebend eingefangen und im Käfig gehalten wurden. „Bei etwaigem Mangel an jungen Bären machen sie sich . . . auch über die erwachsenen her", heißt es von den Giljaken (wobei der Name „Giljaken" in diesem Fall möglicherweise auf die Oltscha zu beziehen ist).[15] Das Einfangen des erwachsenen Bären soll als besonders aufregender Sport gegolten haben. „Eine Schar von zehn oder mehr Männern bricht, versehen mit Riemen, einem Maulkorb und einem Halsband, an dem eine Kette befestigt ist, in den Wald auf. Nachdem man den Aufenthaltsort des Bären entdeckt hat, wird er umzingelt. Die Person, neben der der Bär hervorbricht, springt in Sekundenschnelle auf dessen Rücken und packt ihn bei den Ohren. Ein anderer Mann wirft eine sich zu-

[14] Eine ähnliche Fangmethode beschreibt Nishizuri (1943, S. 127 ff.) von den Sachalin-Ainu.

[15] Kohn–Andree 1876, II, S. 115 = Globus, Bd. 4, 1863, S. 351, nach Nordmann, dessen Veröffentlichungen mir nur durch Zitate bekannt sind. Ob auch die in der folgenden Fußnote angeführten Belege auf Nordmann zurückgehen, vermag ich ohne Kenntnis des Originals nicht zu sagen. Nordmann berichtete von den Giljaken, unter diesem Namen können aber in den Reiseberichten des 19. Jahrh. eventuell auch die Oltscha gemeint sein.

sammenziehende Schlinge (running knot) um den Hals des Tieres, so daß es beinahe erstickt. Sodann wird ihm der Maulkorb angelegt, das Halsband um den Hals befestigt und die Kette zwischen die Hinterbeine gezogen. Im Triumph wird es ins Dorf geführt und in seinen Käfig gesperrt."[16] Die beschriebene Fangmethode erinnert an das Verfahren, das beim Herausholen des gefangenen Bären aus dem Käfig angewendet wird. Möglicherweise haben einige Autoren das letztere – das sie wohl nur aus Erzählungen kannten – mißverstanden und als Einfangen eines ausgewachsenen wilden Bären wiedergegeben. In der neueren Literatur wird das Einfangen erwachsener Bären – abgesehen von einer vagen Bemerkung von Zolotarev (1939, S. 105)[17] – nicht erwähnt.

Eingehend schildert Lopatin (1925, S. 21 f.) den Empfang des Bärenjungen in einer Orotschen-Siedlung. Während das Fleisch des getöteten Muttertieres gekocht wird, führt man das lebendig aus der Höhle mitgenommene Jungtier durch das ganze Dorf; dabei wird jedes Haus besucht. Jedes Familienoberhaupt wünscht, daß das als willkommener Gast verehrte Tier in sein Heim eintreten möge. Deshalb kommt jeder Hauswirt, wenn das Junge umhergeführt wird, aus seiner Wohnung heraus, verbeugt sich tief und fordert es auf, in sein Haus einzutreten. Das Junge ist an zwei Lederrriemen festgebunden, deren jeder von drei oder vier Männern gehalten wird. Zahlreiche Personen, die sich zu der festlichen Gelegenheit versammelt haben, folgen hinter dem Bärenjungen her. Das Umherführen des Tieres verursacht Gelächter und Fröhlichkeit. Alle beobachten entzückt seine tolpatschigen Bewegungen, die regelrechte Lachsalven auslösen. Es gibt viel Lärm und witzige Bemerkungen. Um die Fröhlichkeit zu steigern und gleichzeitig die Szene feierlicher zu gestalten, schlagen mehrere Männer fortwährend auf das *gužaži* genannte Instrument. (Dies besteht aus zwei ungefähr 4,5 m hohen, schräg in den Boden getriebenen Pfählen und dem eigentlichen Schlagbalken, der in geringer Höhe waagerecht an den beiden Pfählen befestigt ist; die die Spitzen der letzteren schmückenden Bündel von Holzspänen ähneln dem Kopfschmuck der Schamanen; an einem Ende des querliegenden Schlagbalkens ist ein Bärenkopf eingeschnitzt.) Am Ende des Rundganges durch die Siedlung wird das Bärenjunge in einen eigens

[16] Ravenstein 1861, S. 379 = Lansdell 1882, II, S. 212 f. [ein Vorbesitzer meines Exemplars hat zu dieser Stelle angemerkt: „der brave Pastor läßt sich auch jeden Bären aufbinden!"]; Seeland 1882, S. 121; Schrenck 1858/95, III, S. 562.

[17] „. . . es kommt [bei den Oltscha] oft vor, daß man den Bären [!] oder das Bärenjunge nicht tötet, sondern lebend einfängt."

zu diesem Anlaß gebauten Käfig gesteckt, und die Menschen begeben sich ins Haus des Eigentümers, um das mittlerweile gar gekochte Fleisch der Bärin (unter Befolgung der nach Erlegung eines Bären üblichen Riten) zu essen. Am nächsten Tag wird das Bärenjunge wiederum durch das Dorf geführt, und dies wird täglich wiederholt, solange das Fest andauert. Dann wird das Junge endgültig in den Käfig gesperrt, in dem es 3 bis 4 Jahre verbringen wird. Es wird die ganze Zeit gut gefüttert und sorgfältig behütet.

3. Die Käfighaltung

Bei den Orotschen ist der Bärenkäfig (*mapa kojni*), in welchem das Bärenjunge aufgezogen wird, ein rechteckiger Bau von der Höhe eines Menschen und mit einer Grundfläche von etwa 3 Quadratmetern (Lopatin 1925, S. 22); die Wände bestehen aus vier Balkenlagen, die auf einer aus Baumstämmen gefertigten Fußbodendielung aufgeschichtet sind. Als Dach wird eine doppelte Balkendecke[18] aufgelegt, die an den durchlochten Balkenenden mittels an den Käfigecken in die Erde getriebener Pfähle befestigt wird. An den Ecken und an der (nach oben gehenden) Eingangsöffnung (*dolaunki sapani*) werden gespänte Zweige oder Tännchen mit angebundenen *illao*-Spänen (*kobolokto*)[19] aufgestellt (Lar'kin 1964, S. 99; vgl. Vasil'ev 1948, S. 95). Nach Lopatin werden auf die Dachbedeckung des Käfigs schwere Gewichte gelegt, um zu verhindern, daß das Bärenjunge das Dach hochhebt. Die Fütterung erfolgt durch besondere Öffnungen oder Fensterchen in der Käfigwand; das Futter wird nach Vasil'ev mit Hilfe eines speziellen langstieligen Löffels ins Innere des Käfigs gereicht.

Jährlich wird am Ende des Winters ein Wechsel des Käfigs vorgenommen.[20] Nach Lopatins Schilderung (1925, S. 22 f.) findet diese schwierige und nicht ungefährliche Aktion unter festlichen Formen statt; als Zuschauer sind dabei nicht nur die Bewohner der Siedlung,

[18] Nach Vasil'ev (1948, S. 95) werden die aufgeschichteten Balken der Käfigwände von zwei aufgelegten Bohlen zusammengehalten, indem durch die durchbohrten Bohlenenden hindurch Pfähle in die Erde getrieben werden. Aus der beigegebenen Fotografie (S. 96, Abb. 7) ist die Konstruktion des Käfigs nicht genau zu erkennen, es scheint aber, daß noch weitere (unbefestigte?) Balken als Dachbedeckung aufgelegt werden.

[19] Das von Cincius herausgegebene vergleichende tungusisch-mandschurische Wörterbuch (1975, S. 407 f.) schreibt dieses orotsch. Wort *kolobokto* (udih. *kofolokto*). Doch handelt es sich bei der von Vasil'ev und Lar'kin verwendeten Schreibweise *kobolokto* nicht um einen Druckfehler; vgl. die übereinstimmende Schreibung des Wortes in Vasil'evs Aufsatz vom Jahre 1940 (S. 166).

sondern auch Leute aus anderen Dörfern – insgesamt 30–40 Personen – anwesend. Da der Bär erst nach drei- bis vierjähriger Gefangenschaft getötet wird, wächst er im Laufe der Zeit zu einem mächtigen, starken Tier heran; dementsprechend wird auch der Käfigwechsel ein von Jahr zu Jahr gefährlicheres Unternehmen, das viele Teilnehmer erfordert. Bevor das Tier aus dem alten Käfig herausgelassen wird, muß es gefesselt werden; zu diesem Zweck befestigt man starke Lederschlingen am Boden des Käfigs und versucht, sie auf die Pfoten des Bären gleiten zu lassen. Das erfordert viel Geduld, manchmal wird ein ganzer Tag mit den wiederholten Versuchen zugebracht, diese schwierige Aufgabe durchzuführen. Ist das Tier schon einige Jahre alt und entsprechend stark, dann kommt es vor, daß es die Schlingen zerreißt; in diesem Fall müssen die unzureichenden Lederriemen durch Eisenketten ersetzt werden. Erst wenn es gelungen ist, auf alle vier Pfoten des Bären Schlingen gleiten zu lassen, kann man das Tier dadurch, daß man die Riemen in verschiedene Richtungen zerrt, dazu zwingen, sich auf dem Käfigboden auszustrecken. Dann wird das Käfigdach beiseite geschoben und mehrere Draufgänger springen in den Käfig hinein,[21] um dem Bären unmittelbar hinter den Vorderbeinen einen festen Ledergurt, mit Eisenketten (oder einem langen Strick) daran, anzulegen. Ist das gelungen, so wird der alte Käfig abgerissen und das Tier in ein neues, geräumigeres Gefängnis umquartiert. – Nach Margaritov (1888, S. 34) wird der Bär gelegentlich auch zum Baden aus dem Käfig herausgelassen.

Bei den Oroken wird das bei Erlegung einer Bärin eingefangene Jungtier zwei Jahre (Yamamoto 1968, S. 25) bzw. drei Jahre lang (Fujita 1930) in einem Bohlenkäfig gehalten.[22] Nach Kōno (Ōbayashi–Paproth 1966, S. 217) wird der Bärenkäfig (*korrei*) bei den Otasu-Oroken – ähnlich wie bei den Ainu in Tarandomari (Süd-Sachalin) –

[20] Ein solcher Käfigwechsel wird von anderen Völkern nicht erwähnt, wohl wird von den Giljaken, Ainu usw. das gelegentliche Hinauslassen des Bären aus dem Käfig zum Baden oder Spazierenführen berichtet. So beschreibt z.B. Piłsudski (1915, S. 149) von den Ainu Süd-Sachalins, daß der Bär auf einen Spaziergang geführt wurde, „um ihm eine Annehmlichkeit zu bereiten und gleichzeitig den von unten angefaulten Fußboden des Käfigs auszubessern". Da in dem beschriebenen Falle in der Siedlung Mauko gerade nur wenige Männer erreichbar waren, halfen sogar Frauen bei dem Unternehmen mit aus. Alle Beteiligten versammelten sich anschließend im Hause des Bärenbesitzers und erhielten eine Bewirtung, doch wurden keinerlei rituelle Handlungen ausgeführt.

[21] Nach Margaritov (1888, S. 34) wird dies von einem einzigen, besonders geschickten Mann ausgeführt, der sich rittlings auf den Bären setzt. Margaritov erhielt überhaupt den Eindruck, daß die Orotschen sehr gewandt im Umgang mit dem gefangenen Bären sind.

aus Baumstämmen zusammengesetzt.[23] Nach der auf Vasil'ev zurückgehenden Beschreibung in Levin–Potapov (1956, S. 859) wird der Käfig in der Nähe der menschlichen Wohnungen (Yamamoto: hinter dem 'Rundhaus'; Kōno: innerhalb des Dorfes) errichtet und an seinen vier Ecken werden mit *ilau*-Spänen geschmückte kleine Fichten gestellt. Die *ilau* oder *illao* der Oroken, die den *inau* der Ainu und den *nau* der Giljaken entsprechen, werden auf verschiedene Weise verwendet: manche sind mit Kerbzeichen versehen und erfüllen die Funktion von Haus- oder Eigentumsmarken, andere werden von den Schamanen während der Beschwörung auf dem Rücken getragen und dann den Geistern dargebracht, wieder andere werden bei der Heilung von Krankheiten verwendet, und schließlich gibt es solche, die speziell im Rahmen des Bärenfestes gebraucht werden (T. Natori, zit. bei Ōbayashi 1960, S. 9).[24] Auch Kōno erwähnt, daß die Otasu-Oroken an die vier Ecken des Bärenkäfigs je eine Ezo-Kiefer anlehnen, an welche *buju-ilau* 'Bären-*ilau*' befestigt werden. (Vgl. Abb. 2 bei Ōbayashi–Paproth 1966, S. 217.)

[22] Nach Vasil'ev wird der Bär auf einem Rentierschlitten festgebunden und mittransportiert, wenn die Oroken mit ihren Rentieren weiterziehen (Levin-Potapov 1956, S. 859); der Transport erfolgt also auf ähnliche Weise wie der des gerade eingefangenen oder gekauften Bären bei den Festland-Giljaken (vgl. Fußnote 7).

[23] Einen solchen „groben und kräftigen Käfig aus Baumstämmen, in dem ein unglückseliger Bär für das Bärenfest gemästet wurde", sah A. E. Johann, der um 1935 den damals japanischen Teil der Insel Sachalin besuchte, in einem von Ainu, Giljaken, Oroken, Tungusen, Jakuten und Japanern bewohnten Dorf. „Eine alte Orokenfrau saß davor und fütterte durch eine kleine Tür das brummende, riesige Tier. Neben ihr stand ein großer Kessel, in dem eine verdächtige Mischung aus Fett und Grütze dampfte, die füllte sie in eine Art Krippe und schob sie dem Bären durch. Während das Tier seine Portion auffraß, stopfte sie sich ihre Pfeife und paffte gemütlich in kleinen Wolken vor sich hin und füllte dann den Trog von neuem" (zit. bei Ōbayashi–Paproth 1966, S. 218). Vgl. unsere Abb. 2, die das Füttern des Bären (angeblich) bei den Sachalin-Giljaken zeigt.

[24] In den Sammlungen des Hamburger Museums für Völkerkunde befinden sich mehrere von dem ungarischen Forschungsreisenden Barátosi Balogh gesammelte *ilau* der Oroken, darunter auch solche, die beim Bärenfest verwendet werden. Das von den Oroken und Ortschen belegte Wort *ilau* ist – ebenso wie das giljakische (i)nau (Grube 1892, S. 82: *nauwz*) – von den Ainu entlehnt. Über die rituelle Verwendung der von den Ainu *inau* genannten angespänten Holzstäbe bzw. durch Abschaben hergestellten „Holzlocken" (*inau-ru;* giljak. *çax*) siehe den Aufsatz von Sternberg (1906) und die vergleichende Untersuchung von Ōbayashi (1960 mit engl. Resümee). Smoljak (1961, S. 342) betont, daß nur die angespänten Stöcke mit dem auch bei den Ainu und Giljaken üblichen Terminus bezeichnet werden (gilj. *nau, nauvz*; oltsch. *nauži*), während die rituellen Späne oder Schälstreifen bei den tungusischen Völkern des Amurgebiets ihre eigenen Bezeichnungen haben (z.B. oltsch. *gesamsa* [vgl. Cincius 1975, S. 147 mit Dialektvarianten dieses Wortes von Negidalen, Orotschen, Oltscha, Oroken und Golden]).

Abb. 2. Giljakenfrau beim Füttern des in einen Bohlenkäfig eingesperrten Bären (Insel Sachalin). (Nach: Y. Natori, Großes Japan (Dai Nippon), Berlin 1937, S. 14 des Bilderteils).

Auch bei den Oltscha wird das Bärenjunge in einen Bohlenkäfig (*qori* oder *buo qorini;* P. Schmidt 1923b, S. 242: *bujun korini*) gesperrt und solange aufgefüttert, bis es die gewünschte Größe erreicht hat. Zuweilen kann diese Gefangenschaft bis zu fünf Jahre dauern.[25] An der Fütterung beteiligen sich alle im Dorf lebenden Verwandten des Eigentümers, manchmal helfen sogar Stammesgenossen aus einem anderen Dorf dabei. Im allgemeinen ist aber das Aufziehen des Bären eine Sippenangelegenheit (Zolotarev 1939, S. 105 f. und Abb. 10; Ivanov 1951, S. 62 und Abb. 14 auf S. 68).

Das Oltscha-Wort *qori* als Bezeichnung des Bärenkäfigs wird auch von den Golden – soweit sie überhaupt „Hausbären" zu halten pflegen – verwendet (Smoljak 1963, S. 161: *koori*).[26] Die Bewohner der Siedlung Kondon, die zur Sippe Samar gehören, töten den so aufge-

[25] „Nur alleine die Sjanta [= Oltscha am Amur] füttern die Bären bis zu 5–6 Jahren. Solche Bären werden ganz hinfällig" (Piłsudski 1915, S. 83). Nach Lansdell (1882, II, S. 212, Anm.) wird der jung eingefangene Bär bei den „Giljaken" (was bei Lansdell auch die Oltscha bedeuten kann) oft drei bis vier Jahre lang in Gefangenschaft gehalten.

zogenen Bären im Rahmen eines Bärenfestes, noch bevor das Tier drei Jahre alt wird (Timochin 1969, S. 112). Von der Sippe Tumali wird berichtet daß der Bär während seiner Gefangenschaft zuweilen ins Haus des künftigen Festwirts geführt wird; vor der Tötung, d.h. vor dem eigentlichen Bärenfest, soll das Tier (wohl im Rahmen der in diesem Kapitel, Abschnitt 4/e von den Oltscha und Orotschen beschriebenen Umzüge mit dem Bären) sogar wochenlang dort untergebracht worden sein (Smoljak a.a.O.).

Bei den Sachalin-Giljaken wird das eingefangene Bärenjunge zunächst ins Wohnhaus getragen, wo man es auf den Ehrenplatz der Pritsche, auf ausgebreitete Fichtenzweige setzt und an kleinen, in die Pritsche gesteckten Pfählen festbindet. Am ersten Tag seiner Gefangenschaft wird es mit feinem, mit Robbenfett vermischtem Dörrfisch gefüttert. Am nächsten Tag bereitet man ihm eine besondere Sülze, der statt der üblichen Beeren Knollen der Sarana-Lilie zugegeben werden; diese Sülze wird 'seine Fersen kleben' genannt – ebenso wie diejenige, die die in eine fremde Sippe eingeheiratete junge Frau erhält. Der junge Bär wird also wie ein „neues Familienmitglied" aufgenommen.[27] Danach wird der Bär in einem geräumigen Käfig untergebracht; die Dauer der Haltung beträgt, je nach dem Geschlecht des Tieres, entweder drei oder vier Jahre (Krejnovič 1973, S. 178 f.). – Der Bärenkäfig besteht bei den Festland-Giljaken „aus einem viereckigen, mit einer kleinen, stark verrammelten Thür und einer noch kleineren, stets offenen Fensteröffnung versehenen, von oben unbedeckten Balkenkasten. Der Bär wird zum Hineinsteigen in denselben genöthigt und, nachdem er entfesselt worden, durch eine Lage darüber gebreiteter, vermittelst Stangen befestigter und mit Steinen beschwerter Bretter am Entweichen aus seinem Kerker verhindert" (Schrenck 1858/95, III, S. 697). Bei den Sachalin-Giljaken werden an den vorderen Enden der entlang der Seitenwände des Käfigs auf-

[26] In dem vergleichenden Wörterbuch von Cincius (1975), S. 415) ist das Wort *qori* von den Oltscha, Oroken und Najchin- (Torgon-)Golden belegt. Die entsprechende Bezeichnung der Negidalen (*kojčan*) (Cincius 1971, S. 198: *kojgan*) steht lautlich dem orotsch. Wort *koi* (**koji* <**kori*) 'Speicher, Grabhäuschen (auch für Tierknochen)' am nächsten. Vgl. auch die oben nach Lopatin erwähnte Bezeichnung *mapa kojni* "Bärenkäfig'.

[27] Vgl. damit den ganz wie einem Menschen bereiteten Empfang des eingefangenen jungen Bären bei den Sachalin-Ainu: „Wenn der Bär in die Jurte eingeführt wird, begrüßen ihn die Weiber mit lautem Weinen (wie sie auch gewöhnlich lange nicht gesehene Menschen begrüßen), die Männer aber führen allerlei Begrüßungsgesten aus" (Piłsudski 1909 b, S. 40; vgl. damit auch die in Kap. VIII beschriebene „Begrüßung" des erlegten Bären).

gelegten Querbalken, die ein wenig über den Käfigrand hervorragen, Bärenköpfe eingeschnitzt. Außerdem werden in die hervorstehenden Balkenenden Löcher gebohrt, in die jeweils eine kleine Fichte eingesteckt wird. Die unteren Zweige der Fichten werden entfernt und an dem stehengelassenen Wipfel werden frisch hergestellte („schneeweiße") *inau* gehängt, auf die an einer Stelle mit Preißelbeersaft ein roter Punkt gemalt ist (Krejnovič 1973, S. 178 f.).

Bei den Sachalin-Ainu bekommt das Bärenjunge die gleiche Nahrung wie die Menschen. Solange es jedoch klein ist und Fische und Knollen von Pflanzen nicht verzehren kann, wird es der Obhut einer Frau übergeben, die es an der eigenen Brust stillt. Als Amme wählt man gewöhnlich eine Frau, die noch Milch in den Brüsten hat, aber „ihres vorgerückten Alters" wegen „auf keine Kinder mehr hoffen kann." Das geschieht aber äußerst selten und nur in solchen Fällen, in denen es noch so klein ist, daß es nach der Tötung des Muttertiers im Fausthandschuh nach Hause gebracht werden muß. Bis zu sechs Monaten stillt die Frau das Junge an ihrer Brust; während dieser ganzen Zeit darf sie keine weiblichen Arbeiten verrichten, „und später beim Bärenfest ißt sie nicht von dem Fleisch ihres getöteten Pfleglings. Solange der Bär klein ist, hält man ihn an der hinteren Jurtenwand angebunden, später wird er in einem speziellen für ihn aus Holzklötzen gezimmerten Käfig untergebracht" (Piłsudski 1915, S. 84; 1909 b, S. 40). Der Käfig wird *iso-ăse* 'bear house' genannt; es handelt sich um "a raised square structure made with logs, which is adorned with *inaw,* and is situated outside the southeastern corner of the house" (Ohnuki–Tierney 1968, S. 283).

Auch die Hokkaidō-Ainu behalten das eingefangene Bärenjunge, solange es noch klein ist, im Haus, wo es frei herumlaufen und spielen darf. Es wird in dieser Zeit mit gekochtem Brei und Milch ernährt, zuweilen sogar von einer Frau an der Brust gesäugt. Sobald das Tier aber anfängt, Unfug zu treiben, wird es (noch immer innerhalb des Hauses?) in einen kleinen, aus Reisig gefertigten Verschlag gesetzt. Später, wenn das Wetter schon wärmer geworden ist, kommt der Bär in einen richtigen Käfig, der zum Schutz gegen die nächtliche Kälte mit Heu ausgelegt wird. Der Bärenkäfig besteht aus jungen Baumstämmen, die (manchmal in Hälften oder Vierteln aufgespalten) zu einem viereckigen Bau zusammengefügt werden. Der Bodenbelag, der etwa 1 m hoch über der Erde liegt und auf vier Pfosten ruht, wird aus ganzen Baumstämmen konstruiert; of werden dafür aber auch in Vierteln aufgespaltene, ausgehöhlte und dann flach gemachte Stämme verwendet. Das Dach besteht ebenfalls aus auf-

einander geschichteten Stämmen. Am Käfig werden *inau* befestigt, die den Bären während seiner Gefangenschaft beschützen sollen (Inukai–Natori 1939/40, I, S. 256; Sarashina 1955, S. 5; Ifube 1969, S. 22 ff.).

Vasil'ev (1948, S. 95) hat in der Konstruktion und dem Zubehör des Bärenkäfigs bei Oroken, Orotschen, Giljaken und Ainu eine Reihe Übereinstimmungen aufgezählt (vgl. Ōbayashi–Paproth 1966, S. 217). Dagegen betont Smoljak (1961, S. 338) allzusehr die Detailunterschiede; er weist z.B. darauf hin, daß die Bärenkäfige der Ainu aus ganz dünnen, voneinander durch große Zwischenräume getrennten Stämmen gebaut werden, die an den Ecken nicht (richtiger: nicht immer) ineinandergefügt, sondern (oft, aber nicht immer) nur zusammengebunden werden. Smoljak führt dies auf die angeblich ungenügende Beherrschung der Zimmermanntechnik bei den Ainu zurück; auch versucht er aufgrund solcher Merkmale das kulturhistorische Verhältnis zwischen dem Bärenfest der Amurland-Völker und der Ainu zu klären. Smoljaks Feststellungen scheitern aber alleine schon daran, daß die von ihm angeführten Differenzen in gar keinem Verhältnis zu den tatsächlichen Übereinstimmungen stehen. Was den weniger sorgfältigen Bau des Käfigs bei den Ainu anbelangt, so ist er möglicherweise dadurch zu erklären, daß der Bär bei den Ainu – vor allem bei denen von Hokkaidō – meistens nach relativ kurzer Zeit getötet wird, sich also nur selten zu einem ausgewachsenen, starken Tier entwickelt. Im Gegensatz etwa zu den Oltscha, die ihre Bären bis zu fünf Jahren aufziehen, findet das Bärenfest bei den Hokkaidō-Ainu schon im ersten Jahr, nur gelegentlich im zweiten Jahr statt; selten werden Bären (ausschließlich männliche) noch länger in Gefangenschaft gehalten (Inukai–Natori, 1939/40, I). Bei den Sachalin-Ainu werden die Tiere bis zum Alter von zweieinhalb Jahren aufgezogen, solange sie noch einen „verträglichen Charakter" (*ram kosne)* haben; denn später langweilen sie sich und sind demzufolge schwer zu behandeln (Piłsudski 1915, S. 83).

4. Das Bärenfest

a) Quellenlage; Bezeichnungen

Über die Einzelheiten des Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären bei den Südtungusen sind wir in sehr verschiedenem Maße unterrichtet. Die ausführlichste Beschreibung stammt von Zolotarev

(1939, S. 108 ff.; vgl. ders. 1937) und fußt auf jenen Gegebenheiten, die der Forscher bei der Valǯu-Sippe der Oltscha beobachtet hat; er selbst betont jedoch, daß der Ablauf des Zeremoniells im großen und ganzen bei allen Oltscha-Sippen ähnlich ist. Relativ gut belegt sind auch die Einzelheiten des Festes bei den Orotschen vor allem durch den Bericht von Lopatin (1925, S. 21 ff.). Vom entsprechenden Zeremoniell der Oroken wissen wir dagegen sehr wenig, denn die Tradition scheint bereits in Verfall geraten zu sein, ehe noch die gründlichere Erforschung dieses abgelegen wohnenden Völkchens einsetzte.[28] Im Hinblick auf das Bärenfest der Negidalen verfügen wir nur über die kurzen Mitteilungen von Sternberg (1933, S. 536) und Cincius (1971, S. 198 f.).

Im folgenden gehe ich deshalb von der Darstellung des von Zolotarev untersuchten Oltscha-Bärenfestes *bujumba xupi* 'Spiel mit dem Bären') aus, und führe zum Vergleich die entsprechenden Angaben über die Bärenfeste der Orotschen und Oroken[29] sowie der Negidalen[30] heran, weise aber auch auf die Analogien im entsprechenden

---

[28] Von der größtenteils aus Oroken bestehenden Bevölkerung des Otasu-Reservats berichtet Taniuchi, daß sie am Abend des Bärenfestes die am Fluß stehenden Kneipen besuchten, um dort ein Gelage zu veranstalten (Ōbayashi–Paproth 1966, S. 216). Nach Takahashi (1942, S. 91) war das orokische Bärenfest schon ursprünglich viel einfacher gebildet als das der Ainu; äußerst aufschlußreich ist die von demselben Forscher zitierte Meinung eines Oroken über die Ursachen des Verfalls: „Zu viele Leute kamen zu unserem Bärenfest einzig des Gelages wegen. Es kamen so viele Leute dazu, daß das heilige Herdfeuer schließlich ausgestampft wurde. Genug des Bärenfestes!"

[29] Bei den Orotschen heißt das Bärenfest *mapala əvigəty* (Lar'kin 1964, S. 99, ohne Angabe der Bedeutung [Schmidt 1928 a, S. 52: *övi* 'to play'), bei den Oroken *bujunhu furijačini* (Torii, zit. Ōbayashi–Paproth 1966, S. 216). Zu beiden Namen vgl. Austerlitz 1959, S. 211: "in Orok both 'animal' and 'bear' are *buju,* but a more reverential reference to the bear requires expressions such as *naa mapa-ni* 'the old man of the land'." Vgl. auch die in Fußnote 9 genannte goldische Bezeichnung des Bärenfestes *máfa xŭfi* = oltsch. *bujumba xupi* (Zolotarev 1939, S. 108, 132, 190), *bojum hupu* (Ders. 1937, S. 122), *bujun xupi* (Schmidt 1923 b, S. 242). *Mapa* ~ *mafa* wird von den meisten Südtungusen als Bezeichnung des Bären verwendet; das sowohl aus dem Nordtungusischen als auch aus dem Südtungusischen belegte *bəju(n-)* ~ *boju(n-)* ~ *buju(n-)* 'wildes Tier' hat zumeist die spezielle Bedeutung 'Cervide' (bes. 'Elch'), stellenweise aber auch 'Bär' angenommen.

[30] Die bei den Negidalen verwendete Bezeichnung des Bärenfestes: *n'as'kun'* (Sternberg 1933, S. 545) oder *n'asxa* (Cincius 1971, S. 199) ist dem Giljakischen entlehnt. [Vgl. Cincius 1975, S. 658: *ŋaska* 'Bärenfest'; oltsch. *ŋarqa* 'Abschnitt des Bärenfestes (Kochen und Verzehren des Bärenfleisches)' < giljak. *ŋarq* 'zum Bärenfest eingeladener Gast', *ŋarq xupd* 'Tag, an dem die Gäste Fleisch und Speck des Bären erhalten' (nach Krejnovič; vgl. Sternberg 1905, S. 269: *narx-aryn-ku* 'Tag der Bewirtung der *Narch-en*').]

Brauchtum der Giljaken[31] und Ainu[32] hin. Dieser Vergleich muß sich freilich im wesentlichen auf den äußeren Ablauf des Festes beschränken, der – wie sich zeigen wird – besonders bei den Oltscha und den Giljaken weitgehende Übereinstimmungen aufweist. Zu betonen ist deshalb, daß Schrenck (1858/95, III, S. 728 f.) trotz aller Ähnlichkeiten einen „sehr verschiedenen Geist" in den Bärenfesten dieser Völker zu erkennen glaubte: Bei den Giljaken „trägt das Fest durchaus den Charakter des Ursprünglichen," bei den Oltscha „den des Überkommenen." „Der ängstlich abergläubischen, gewissermaßen religiös gefärbten Auffassung der Giljaken gegenüber, ist der zweite und wichtigste Theil des Bärenfestes bei den Oltscha in ein bloßes Ceremoniel, eine Reihe pedantisch beobachteter Förmlichkeiten ausgeartet . . . Vielleicht ist diese Ausartung einer den Oltscha ursprünglich fremden Sitte, die ihre Wurzeln nicht im Volke selbst hat, in der That unter mandshu-chinesischem Einfluß zu Stande gekommen. Sind doch bei ihnen auch alle Speisen, die beim Fest gereicht werden, mit fast alleiniger Ausnahme von Bärenfleisch und -Speck, von mandshu-chinesischer Provenienz, während bei den Giljaken altherkömmlichem Brauche gemäß noch Stör- und Hausenfleisch und das aus Lachsarten bereitete Mossj eine hervorragende Rolle beim Feste spielen."

b) Anlässe zur Abhaltung eines Bärenfestes

Zolotarev (1937, S. 122) führt nach eigenen Aussagen der Oltscha folgende Gründe bzw. Anlässe für die Veranstaltung eines Bärenfestes an: 1) Sichern des Glücks bei Jagd und Fischfang für die das Fest veranstaltende Sippe; 2) Zusammenkunft der Verwandtschaft; 3) Gedächtnisfeier für einen verstorbenen Verwandten; 4) profane (rein kulinarische) Schätzung des Bärenfleisches.

Lassen wir den letzten Punkt außer acht, dann können die ersten drei Motive mit ziemlich ähnlichen Anlässen des Bärenfestes bei den

---

[31] An den von den Oltscha gebrauchten Namen des Bärenfestes erinnert das giljakische *čxyf-l'éxernd* 'Bärenspiel' (Sternberg 1905, S. 260). Belegt sind noch folgende Bezeichnungen: *čxyv vaxvayand* (Hattori 1956, S. 92), *č'xyf-vayvaymt, č'xyf-lis'liz'nt* 'den Bären behandeln, in Ordnung bringen' (Krejnovič 1973, S. 169), *č'xyvnyd'* (Savel'eva–Taksami 1970, S. 456), *ŋa: vaxvayand* oder *ŋa: gušind* 'das Tier fortsenden' (Takahashi 1942, S. 90).

[32] Das von den Ainu verwendete Wort *iomante* 'fortsenden' entspricht dem einen Namentyp bei den Giljaken. Zum Begriff 'Bärenspiel' vgl. Piłsudski (1909 b, S. 60; 1915, S. 144): „In der Rede, die der Alte beim Saké-Trinken zum besten gibt, wird deutlich gesagt, daß man mit dem Bären ein Spiel [*sinóx*] veranstalten wolle."

Orotschen verglichen werden.[33] Als Gründe zur Abhaltung eines Bärenfestes werden hier genannt: 1) Bezeugen der Dankbarkeit dem Himmelsgott *Anduri* gegenüber, der den Jägern jahrelang viele Zobel geschickt hat (Margaritov 1888, S. 33 f.), bzw. Übersendung eines Geschenkes an den Herrn der Bären (*mafa ydjeni, m.* **əžəni** [P. Schmidt 1928 a, S. 51: *ödžöni* 'a ruler']) durch den als Bote gedachten, beim Fest getöteten Bären (Sternberg 1933, S. 439) 2) Bewirtung der Schwager- (*syngi-*) Sippe (Sternberg); 3) Erinnerungsfest der Sippenangehörigen an einen verehrten Toten (Sternberg) oder: der Kinder an ihren verstorbenen Vater (angeblich: wenn dieser „eine Erbschaft hinterlassen hat") (Margaritov).

Die Auswirkungen des Bärenfestes auf das Jagdglück werden im Zusammenhang mit der „Boten-Funktion" des durch die rituelle Tötung beim Fest zum 'Herrn der Bären' bzw. 'Herrn der Wälder' „fortgeschickten" Bären noch zur Sprache kommen (siehe Bd. II); in den gleichen Zusammenhang gehören wohl auch jene Fälle, in denen die Quellen von der allgemein glückbringenden Wirkung des Bärenfestes (bzw. der Bärenaufzucht überhaupt) berichten.[34]

---

[33] Vgl. auch die von Piłsudski (1909 b, S. 60; 1915, S. 143 ff.) angeführten Gründe für die Abhaltung eines Bärenfestes bei den Sachalin-Ainu. Der von ihm als ein wichtiges Element genannte Zerstreuungstrieb („das Bärenfest war ein Spiel in großem Maßstabe, bestimmt nicht für ein Dorf und einen Klan, sondern fast für den ganzen Stamm"), tritt stärker noch als bei den Ainu in den Bärenfesten der Südtungusen (und Giljaken) mit den dabei veranstalteten Hunderennen und sportlichen Wettkämpfen hervor.

[34] Vgl. Piłsudski (1909 b, S. 60) über die Sachalin–Ainu: „Übrigens ist der Bär auch an und für sich ein mit dem Menschen mitfühlendes Wesen, das auf sein Geschick Einfluß üben kann. Bei einer Übersiedlung an einen neuen Ort suchen die Ajnen einen Bären zu erjagen und ihn vom ersten Jahre aufzuziehen, was, wie sie glauben, glückbringend ist." Auch Sternberg (1905, S. 273 f.) denkt eher an eine vom Bären selbst ausgehende „wohltätige Wirkung": „Die Gegenwart dieses mächtigen Wesens [d.h. des in den giljakischen Siedlungen gehaltenen Bären] muß als stärkste Desinfektion jeden ränkeschmiedenden Geist töten oder wenigstens vertreiben. Nicht umsonst führt doch gerade der Tod eines Gentilgenossen, d.h. das Faktum eines ganz besonders bösartigen Attentats eines bösen Geistes, dazu, unverzüglich einen jungen Bären zu fangen oder ihn um jeden Preis zu kaufen." Sternbergs Theorie wird gestützt durch die von Genest (1887/88, S. 29 f.) berichtete Vorstellung der Sachalin–Ainu, die dem gefangengehaltenen Bären eine „heilkräftige Wirkung" zuschreibt: „Jakobsen war Zeuge davon, daß in Mauka ein dort in Gewahrsam gehaltener Bär zu einem Kranken geführt wurde, um diesem Genesung zu bringen." (Andererseits kann der Bär aber auch Krankheiten verursachen: Piłsudski 1915, S. 153.) Hervorzuheben ist allerdings, daß nach den Vorstellungen aller hierbei in Frage kommender Völker, der Bär während seiner Gefangenschaft, ja noch nach seiner Tötung, wenn er sich auf der Jenseitsreise befindet, selbst den Nachstellungen „böser Geister" ausgesetzt ist und davor geschützt werden muß: auf den Käfig werden – wie oben er-

Über den Sippenfest-Charakter des Bärenfestes teilt Sternberg Näheres mit. (Dabei ist zu berücksichtigen, daß Sternbergs zusammenfassende Erklärungen oft eigentlich nur auf seinen bei den Giljaken gemachten Beobachtungen fußen und von ihm ohne genaue Verifizierung auch auf die Orotschen übertragen worden sind.) Vom Bärenfest der Orotschen berichtet er (S. 424) u.a.: „Bemerkenswert ist die Einrichtung, die für die Ausrichtung dieses teuren Festes nötigen Kosten aus gemeinsamen Mitteln zu bestreiten. Es gibt dabei keine Zwangsumlagen und keinen Druck. Der Bär wird gewöhnlich von einem reicheren Sippengenossen gekauft, während die Aufzucht von allen übrigen Sippenangehörigen durch Hergabe von *jukola* (Dörrfisch) und sonstigen Nahrungsmitteln ermöglicht wird. Ebenso beteiligen sich alle am Spazierenführen des Bären. Am Festtage steuert jeder Haushalt Reis, Buda, Wodka und andere teure Speisen bei, wiederum ohne daß man dazu gezwungen wäre; so sind am Feste alle Speisen im Überfluß vorhanden." Dagegen „wird es als Sünde angesehen, das Fest nur mit Angehörigen der eigenen Sippe zu begehen; auf jeden Fall müssen nicht nur andere Sippen eingeladen werden, wobei diesen auch ein großer Teil des Bärenfleisches gegeben werden muß, sondern die Gäste müssen auch mit allen möglichen Arten von Geschenken ausgestattet werden sowie mit homerisch anmutenden Speisen für den Heimweg." Und zwar bewirtet man „bei diesem Feste nur die Angehörigen der *syngi*-Sippen, d.h. jene Geschlechter, aus denen die in Frage kommende Sippe ihre Frauen nimmt"; oder, wie es an anderer Stelle (S. 415) heißt: „Die Sippen von Mann und Frau [d.h. von dem jeweiligen Partner her gesehen] nennen sich *syngi* und zwischen ihnen bestehen originelle Beziehungen. Wenn in der Sippe meiner Frau ein Bärenfest stattfindet, erhalte ich einen großen Teil des Bärenfleisches, sogar vom Bärenkopf, von der allgemeinen Bewirtung erhalte ich die größere Hälfte, nämlich die obere. 'Die Schwäger müssen bewirtet werden', sagt der Giljake und dasselbe tut der Orotsche."

Das Bärenfest als Gedächtnisfeier für einen Toten soll außer bei den Oltscha und Orotschen auch bei den Negidalen eine Rolle spielen (Sternberg 1933, S. 531, 536). Einzelheiten teilt lediglich Zolotarev (1939, S. 106; 1937, S. 113) von den Oltscha mit. Bei diesen wird nach dem Tode eines Menschen ein Hund ausgewählt, um als *panjau*,

---

wähnt – dämonenabwehrende Fichtenbäumchen und *inau* gesetzt, und speziell, wenn der Bär während der Aufzucht erkrankt, „werden neben dem Käfig allerlei Talismane aus Holz aufgestellt" usw. (darüber Näheres in Bd. II).

d.h. als Verkörperung der Seele (*panja*) des Verstorbenen zu dienen.[35] Man hält diesen Hund im Hause und füttert ihn gut. Während der Leichenfeier führt man den Hund an den noch unverschlossenen Sarg und legt die Hundeleine in die Hand des Toten; danach wird die Leine gewaltsam „den Händen des Toten entrissen" und der Hund wird ins Haus geführt und an jener Stelle der Schlafpritsche, wo der Verstorbene zu liegen pflegte, festgebunden. Dadurch geht die Seele des Toten in den Hund über. Von diesem Punkt an wird Zolotarevs Bericht ziemlich unklar: Wenn möglich, schreibt er, kaufen die Hinterbliebenen einen Bären, der nun anstelle des Hundes als *panjau* figuriert. Den Hund schenkt man (in diesem Falle?) einem der *səngi* (1937: *gusisəl*), d.h. einem Mann aus der Sippe der Frau (des Toten?), bzw. aus jener Sippe, der die Ehemänner der Schwestern (des Toten?) angehören. Um das Übergehen der *panja* in den Bären zu bewirken, wird der Hund von der Schlafbank (an der er die ganze Zeit festgebunden war?)[36] losgebunden und statt seiner für eine Weile der Bär an die Pritsche gefesselt. Ein guter Sohn hält es für seine Pflicht, nach dem Tode des Vaters zu diesem Zweck einen Bären zu kaufen und 2–3 Jahre lang für das als Gedächtnisfeier abgehaltene Bärenfest aufzufüttern.[37]

Zolotarev hebt besonders hervor, daß der für diese Gedächtnisfeier der Oltscha verwendete Bär unbedingt gekauft worden sein muß; ein von den Angehörigen selbst eingefangener Bär soll zu diesem Zweck nicht geeignet sein.[38] Zolotarev will darin ein Indiz für die erst spät

[35] Nach Zolotarev (1939, S. 106, Fußn.) stimmen die diesbezüglichen Vorstellungen und Riten der Oltscha mit denjenigen der Giljaken überein, während bei den Golden *fanja* ein mit Moder gefülltes Kissen darstellt, das im Hause liegt und von Zeit zu Zeit „gefüttert" wird – Vgl. ders. 1937, S. 113, Fußn. 2: „Panja, soul, is equivalent to fanja of the Goldi." Siehe auch Lopatin 1922, S. 292 ff.; ders. 1960, bes. S. 125 ff. Lopatin unterscheidet bei den Golden zwischen *fanja* und „another effigy of the dead member of the family, the so called *mugdae*"; das letztgenannte Wort soll die richtige Bezeichnung für das mit Gras gefüllte Kissen sein.

[36] Vgl. folgende Angaben über das giljakische Totenritual: Vor der Leichenverbrennung wird ein Hund (*pryski*) – festgebunden an den Schlitten mit dem Toten darauf – um den Scheiterhaufen herumgeführt und dann ins Haus gebracht, wo er (je nach dem Geschlecht des Hundes oder des Toten?) drei bzw. vier Jahre lang auf der Schlafpritsche des Verstorbenen verbleibt und in dessen Schüssel sein Futter erhält. Nach Ablauf dieser First wird der Hund verkauft oder an die Schwägersippe verschenkt, da sein Fleisch nicht von den Sippenangehörigen des Verstorbenen (bzw. nur von Mitgliedern der Schwägersippe) gegessen werden darf (Sternberg 1933, S. 327 f.; Krejnovič 1930 a, S. 105, 110; Zolotarev 1939, S. 153; vgl. auch Schrenck 1958/95, III, S. 765; Black 1973, S. 68, 71).

[37] Es ist ein schreckliches Ereignis, wenn der als Seelenträger geltende Bär während der Gefangenschaft stirbt (Smoljak 1963, S. 155, Anm. 30).

erfolgte Kombination des Bärenfestes mit der Totenfeier erblicken, d.h. für die Vermischung des giljakischen Bärenfestes und des vom Schamanen aufgeführten goldischen (aber auch den Oltscha bekannten) *kasa*-Zeremoniells, in dessen Verlauf die *panja* ins Jenseits (*buli*) hinübergeleitet wird.[39]

Zolotarevs etwas verworrene Hypothese dürfte insofern zutreffen als die Rolle des Bären als Seelenträger (*panjau*) schwerlich zum ursprünglichen Bestand des Bärenfestes der Oltscha gehörte. Berücksichtigt man, daß der *kasa*-Ritus gewöhnlich für mehrere Verstorbene gleichzeitig veranstaltet wird, und zwar oft erst 10–20 Jahre nach deren Tod, so ist die vorübergehende Unterbringung der Seele in einem *panjau* sinnvoll, aber selbstverständlich nur solange, bis die Seele ins Totenreich geführt wird.[40] Dies bedeutet, daß das Bärenfest selbst

[38] Im verkürzten Vorabdruck (1937) des Bärenfest-Kapitels seines erst 1939 erschienenen Buches berichtet aber Zolotarev (S. 113) von einem für die Gedenkfeier „gefangenen oder gekauften" Bären. Ja selbst die Version von 1939 enthält den Satz: „. . . nicht immer gelingt es gerade dann ein Bärenjunges einzufangen, wenn die Veranstaltung eines Bärenfestes notwendig wäre. Das ist der Fall, wenn die Oltscha . . . das Bärenfest als Gedenkfeier für einen verstorbenen Sippengenossen abhalten wollen" (S. 106).

[39] Sinnvoller wäre die Annahme einer Kombination des goldischen *kasa*-Zeremoniells (mit Totenpuppe) und des giljakischen *pryski*-Ritus (mit Hund als „Seelenträger"); siehe Zolotarev 1939, S. 154. – Vgl. auch Levin–Potapov 1964, S. 731 (= 1956, S. 825): „The Ul'chi ideas of life after death combined the Nivkhi [= Bezeichnung der Giljaken] belief in transmigration of the dead man's soul into a dog (prysku) with the Nanay [= Bezeichnung der Golden] idea of the soul (panya) being taken away by a shaman to the kingdom of the dead (buni)." – Totenpuppen sind auch von den Giljaken bezeugt (Krejnovič 1930 a, S. 106, 109).

[40] Aus der Darstellung Zolotarevs geht nicht hervor, ob der Bär auch als Seelengeleiter des Toten fungiert, eine Rolle, die ja (im Rahmen des *kasa*-Zeremoniells) schon dem Schamanen zufällt. In der Oltscha-Sippe Angin (angeblich giljakischer Herkunft) ist das *kasa*-Zeremoniell nicht bekannt und nur der Ritus mit dem *panjau*-Hund, dessen Rolle als Seelenträger dann ein gekaufter und zwei Jahre in Gefangenschaft gehaltener Bär übernimmt, wird durchgeführt. In der Zwischenzeit wird eine Gedächtnisfeier giljakischer Art (mit Errichtung eines Grabhäuschens) veranstaltet. Das im Winter abgehaltene Bärenfest schließt das Totenritual ab und der *panjau*-Hund wird verkauft (Zolotarev 1939, S. 154). Als Seelengeleiter kommt der Bär eigentlich schon deshalb nicht in Frage, weil ihm selbst Hunde als Begleiter auf die Jenseitsreise mitgegeben, d.h. nach Abschluß des Bärenfestes geopfert werden. Dagegen ist die Seelengeleiterfunktion des *pryski*-Hundes im giljakischen Totenritual durch Zolotarev (S. 153) sichergestellt: während der endgültigen Totenfeier wird der *pryski*-Hund auf dem Grabe getötet, damit er die Seele des Verstorbenen ins Totenreich fortgeleiten kann (vgl. Schwind 1942, S. 69, nach einer japan. Quelle). – Offen bleibt bei Zolotarev auch die Frage, wie bei den Oltscha die oft erhebliche Zeitspanne zwischen dem Tode des Sippenangehörigen und der Abhaltung des *kasa*-Zeremoniells durch den inzwischen als Seelenträger figurierenden Hund bzw. Bären überbrückt werden kann.

(beziehungsweise die ihm zukommende Funktion als Gedächtnisfeier eines Toten) nichts mehr mit der (gelegentlichen?) *panjau*-Rolle des „Hausbären" zu tun hat.

Tatsächlich werden Bärenfeste auch bei den Giljaken und den Sachalin-Ainu zur Erinnerung an Verstorbene abgehalten, obwohl bei diesen Völkern kaum mit dem Einfluß eines goldischen Bestattungsbrauches zu rechnen ist.

Von den Giljaken heißt es (Sternberg 1905, S. 260): „Vor allem ist es bemerkenswert, daß gewöhnlich das Fest zur Erinnerung an einen verstorbenen Gentilgenossen arrangiert wird und etwa wie ein Festmahl bei Beerdigungen zu Ehren des Verschiedenen erscheint. Der nächste Angehörige des Verstorbenen erwirbt für Geld oder fängt selbst im Urwald einen kleinen Bären, der feierlich mit Freudengeschrei und Musik in das Heimatsdorf gebracht wird." Krejnovič (1973, S. 180) zitiert in diesem Zusammenhang die Aussagen giljakischer Gewährsmänner: „Die Bergmenschen [d.h. die Bären] haben Mitleid mit einem Giljaken, dem ein Kind gestorben ist. Deshalb schicken sie ihm ein Bärenjunges, damit er es wie ein eigenes Kind großziehen kann." Wenn dieser kleine Bär aufgezogen worden ist, so dient das in Anwesenheit eingeladener Gäste veranstaltete Bärenfest als Erinnerungsfeier; „dann schmerzt das Herz nicht mehr so sehr" (S. 169).

Auch bei den Sachalin-Ainu „verbindet sich mit dem Bärenfeste die Erinnerung an die Verstorbenen und die Trauer um sie. Um die allgemeine Heiterkeit nicht zu trüben, wählt man für das gemeinschaftliche Beweinen der Toten die Zeit am frühen Morgen zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Feier. Viele der Gäste kommen nur selten miteinander zusammen; hier erfahren sie, daß manche der Freunde, die sie zu sehen hofften, inzwischen gestorben sind. Die Tränen, die bei den Ajnen so leicht fließen,[41] werden von Müttern, Schwestern, Tanten und Nichten der kürzlich Verstorbenen vergossen; die Verwandten und Nachbarn weinen mit; und die übrigen Gäste können nicht gut gleichgültig bleiben, da sie den Freunden ihre Teilnahme bezeigen müssen. Doch darf das Trauern und Weinen nicht allzu weit getrieben werden . . . Das Weinen harmoniert nicht mit der ganzen Feier . . ." (Piłsudski 1909 b, S. 60). Derselbe Forscher (1915, S. 145) zitiert die Aussage eines Ainu, nach der „statt des verstorbenen Menschen ein Bärenjunges im Käfig sitzt; das ist gut."[42]

[41] Vgl. Piłsudski 1915, S. 105: Wenn die Giljaken ein weinendes Kind beschämen wollen, sagen sie: *vuund kugi varand* „du weinst wie ein Ainu."

[42] *Peure raj ajnu sirhi anami.* Es wäre sicherlich eine Überinterpretation, diese Formu-

Piłsudski (1915, S. 147) teilt außerdem mit: "Wenn ein sehr reicher Mann stirbt, dann wird ein Bärenfest veranstaltet und der Bär vor der Bestattung des Verstorbenen getötet, ohne Rücksicht darauf, ob dies im Sommer oder im Winter geschieht." Es kommt deshalb vor, daß das Bärenfest zu einem ungelegenen Zeitpunkt – z.B. inmitten der Jagdsaison – stattfindet.[43]

c) Zeitpunkt und Dauer des Festes

Wenn der Bär bei den Oltscha die erforderliche Größe erreicht hat, versammeln sich die Sippenangehörigen schon im Herbst zu einer ersten Beratung, wie man das Fest, das erst im Winter stattfinden soll, vorbereiten werde. Bei diesem Treffen veranstaltet man ein „kleines Fest": Der Bär wird ins Haus des Besitzers geführt und dort gefüttert, um dann wieder in seinen Käfig gesperrt zu werden; damit ist dieses Vorspiel, bei dem allerdings die zufällig eingetroffenen Gäste bewirtet werden, schon beendet. Anfang Januar halten die älteren Sippenangehörigen noch eine vorbereitende Besprechung ab; von ihnen wird nun auch der genaue Zeitpunkt des Festes bestimmt. Zumeist entschließt man sich für Ende Januar als Festbeginn und rechnet damit, das Fest in der ersten Februarhälfte zu beenden; es kommt aber vor, daß die Veranstaltung erst im März oder gar erst Anfang April stattfindet. Auch die Dauer des Festes variiert erheblich; sie hängt vom Wohlstand des Wirts und der Fülle der zur Verfügung ste-

lierung als Beweis dafür zu verwenden, daß der Bär bei den Ainu tatsächlich den Toten vertritt, indem er etwa die Totenseele in sich birgt.

[43] In mehrerer Hinsicht aufschlußreich ist ein von Piłsudski (1915, S. 67 f.) beschriebener konkreter Fall: Im Frühjahr waren sechs junge Männer bei der Robbenjagd ertrunken; ihr Kahn wurde vom Meer ans Ufer geworfen, doch die Leichen blieben verschollen, so daß man sie nicht ordnungsgemäß bestatten konnte. Die Häuser, in denen die Ertrunkenen gelebt hatten, wurden verlassen, ihre Habseligkeiten zerbrochen und weggeworfen. Aus diesem Anlaß mußten auch die „Hausbären", die sich bei den Familien der Verstorbenen befanden, früher als üblich – noch vor dem ersten Schneefall – getötet werden, d.h. zu einer Zeit, als eigentlich zur Zobeljagd geschritten werden sollte. Kommentar des Gewährsmannes: „Sehr ungelegen . . . kommt in diesem Jahr das Bärenfest. Gerade jetzt sollte zur Jagd gerüstet und danach in ganz andere Gegenden aufgebrochen werden; sollte sich das Fest in die Länge ziehen, dann werden wir in diesem Herbst überhaupt keine Zobelschlingen legen können . . . Aber ich kann vom Fest nicht fernbleiben. Im nächsten Jahr wird nämlich bei mir selbst der 'Tag des Hinausführens des Bären' (*kamuj asinke-to*) stattfinden, und wenn ich jetzt nicht hinfahre, dann werden sich nur wenige Gäste bei mir einfinden. Denn (jetzt) werden die Ältesten aus den entferntesten Gegenden anwesend sein; im Laufe des Jahres aber wird sich keine Gelegenheit mehr ergeben, sie (alle) zu mir einzuladen."

henden, von den Verwandten zusammengetragenen Lebensmittelvorräte ab, von den im Rahmen des Festes veranstalteten Hunderennen usw. Das kürzeste Fest dauert 7 Tage, ein mittleres 9, das längste 15–17 Tage; 8, 11 und 13 Tage gelten als ungeeignet.[44] Doch hat die Dauer des gesamten Festes meistens keine Auswirkung auf den Ablauf des rituellen Festabschnittes. – An den ersten Festtagen sind noch nicht besonders viele Gäste anwesend; erst am fünften Tag werden stromauf und stromab Boten ausgeschickt, um alle Gäste einzuladen, die sich am achten Tage einfinden sollen.[45]

Bei den Orotschen wird der Festtermin vom Besitzer des Bären bestimmt; er informiert dann alle Mitglieder seiner Sippe sowie seine Freunde und Nachbarn vom bevorstehenden Ereignis (Lopatin 1925, S. 23). Nach Margaritov (1888, S. 33 f.) findet das Bärenfest zu Beginn der zweiten Winterhälfte statt, wenn die Zobeljagd schon fast beendet ist. Obwohl es eigentlich auf die Initiative einer einzigen Person zurückgeht, ist es eine die ganze Gemeinschaft betreffende Angelegenheit, die nach Möglichkeit in jedem Winter stattfinden soll. So wurde es 1886 in der Siedlung Datta gefeiert, 1887 wollte man es in Uj begehen und für das Jahr 1888 war es für die Siedlung Koppi geplant. Hat jemand aus irgendeinem Grunde die Veranstaltung eines Bärenfestes angekündigt, dann würde es einen schweren Prestigeverlust bedeuten, wenn er es wieder absagen müßte; gelingt es ihm nicht, einen jungen oder älteren Bären zu fangen, dann bemüht er sich, irgendwo einen solchen zu kaufen, wobei er nicht davor zurückschreckt, Pelzwerk im Werte von 80 Rubel oder noch mehr als Kaufpreis auszugeben.

Das Bärenfest der Oroken scheint hauptsächlich in der ersten Winterhälfte stattzufinden.[46] Der Besitzer schickt auch hier einen Boten aus, um die zahlreichen Gäste aus anderen Dörfern zum Festtag einzuladen.[47]

Auch bei den Unterlauf-Negidalen wird ein Mann ausgeschickt,

---

[44] Die Zahlensymbolik kommt auch im Zusammenhang mit dem Geschlecht des „Hausbären" zur Geltung. „Ein Männchen frißt vier, ein Weibchen drei Tage lang" (Zolotarev 1939, S. 108); damit ist wohl die Zahl jener Tage gemeint, an denen der Bär während des Festes im Hause des Wirtes gefüttert wird.

[45] Zolotarev 1939, S. 108; nach Smoljak 1966, S. 126 findet das Bärenfest bei den Oltscha gewöhnlich im Januar, Februar und Anfang März statt und dauert 8–10 Tage.

[46] Vasil'ev 1929, S. 18 f.: Winteranfang; Fujita (1930): Herbst; Kōno (bei Ōbayashi–Paproth 1966, S. 218, Anm. 48) und Yamamoto (1968, S. 27): Winter; K. Kindaichi (briefl. Mitt.): Mitte des Winters.

[47] Vasil'ev 1929, S. 18 f.; Torii (bei Ōbayashi–Paproth 1966, S. 218).

um die Gäste für das Fest einzuladen; dabei sind ihm die Angehörigen der Sippe (*xala*) behilflich. Das Bärenfest soll hier 8 Tage lang dauern (Sternberg 1933, S. 536).

Von den Sachalin-Giljaken berichtet Genest (1887/8, Bd. 52, S. 380), daß „die Ansetzung eines Bärenfestes . . . in der Hand des Dorfältesten" liegt. Nach Hattori (1956, S. 92 f.) treffen die Gäste schon zehn Tage vor dem Festbeginn ein (gemeint ist wohl der Beginn der eigentlichen rituellen Handlungen), um sich bewirten zu lassen und nichts von den Hundewettrennen zu versäumen.

d) Hunde- oder Rentierrennen; Wettkämpfe

Bei den Oltscha finden vom zweiten bis zum sechsten Tag des Bärenfestes Hunderennen statt.[48] Noch am Abend des ersten Festtages wird die Rennstrecke vorbereitet; am Morgen des zweiten Tages bringt man alle am Rennen teilnehmenden Hunde zu dem Haus, in welchem der Bär übernachtet hat, und sie werden gezählt, damit man genau festsetzen kann, wieviel Hunde pro Schlittengespann eingesetzt werden sollen. Diese Zahl hängt aber nicht nur von der Menge der verfügbaren Hunde ab, sondern auch davon, an wieviel Tagen Hunderennen veranstaltet werden sollen. Vor dem Beginn des Rennens werden die Hunde gefüttert, mit brennenden Fichtenzweigen beräuchert und die auf die einzelnen Gespanne verteilten Tiere vor die Schlitten gespannt. Es finden zahlreiche Ausscheidungs- und Vorentscheidungskämpfe statt, wobei z.B. schwächere Hunde mit einem weniger belasteten Schlitten laufen. Jener Hund, der im Rahmen der vielfach variierten Wettrennen als der beste ermittelt wird, wird über alle Maßen geschätzt, und sein Ruhm verbreitet sich in der ganzen Gegend. In diesen Tagen findet auch ein lebhafter Handel mit Hunden statt (Zolotarev 1939, S. 109 f.).

Hunderennen gehören auch bei den Orotschen (Margaritov 1888, S. 34) und den Negidalen (Sternberg 1933, S. 536; Cincius 1971, S. 198) zum Programm des Bärenfestes. In allen diesen Fällen scheint es sich um rein sportliche Veranstaltungen zu handeln, die mit dem eigentlichen Bärenzeremoniell in keinem erkennbaren Zusammenhang stehen. Dies gilt im großen und ganzen auch für die Hunderennen

[48] Diese und die folgenden von Zolotarev übernommenen Zeitangaben über einzelne Phasen des Oltscha-Bärenfestes sind lediglich als relative Anhaltspunkte für den zeitlichen Ablauf des Festes zu werten; sie stützen sich lediglich auf die Beschreibung eines bestimmten Bärenfestes, das von der Valʒu-Sippe veranstaltet worden ist (vgl. S. 241 über die unterschiedliche Dauer des Festes).

beim giljakischen Bärenfest,[49] die auch in ihren technischen und sportlichen Einzelheiten den entsprechenden Veranstaltungen der Südtungusen sehr ähnlich sind. Dennoch gibt es (besonders bei den Giljaken) Anzeichen dafür, daß die Hunderennen einst enger mit dem Zeremoniell verknüpft waren. In diesem Zusammenhang bemerkenswerte Details enthält Dörbecks Bericht über die Giljaken des Amur-Liman. Bei diesen werden keine gewöhnlichen Schlittenhunde, sondern besondere Rennhunde eingesetzt; auch der Anspann unterscheidet sich von dem alltäglichen, denn die Tiere werden nicht paarweise, sondern der Reihe nach (je einer rechts, dann links usw.) vor den Schlitten gespannt.[50] Beim ersten Rennen während des Bärenfestes laufen die Hunde mit einem Schlitten, auf dem ein Knabe (d.h. ein Fahrer mit geringem Körpergewicht) sitzt; das zweite Rennen findet mit leeren Schlitten statt; beim dritten ziehen aber die Hunde statt des Schlittens je einen an das Geschirr festgebundenen Bärenkopf, der eigens zu diesem Zweck von vorausgegangenen Bärenfesten aufbewahrt worden ist.[51] Die Entsakralisierung eines so hei-

[49] Festland-Giljaken: Seeland 1882, S. 236; Genest 1887/88, S. 380; Schrenck 1958/95, III, S. 706 f.; Dörbeck 1913, S. 30 f.; Taksami 1967, S. 218. Sachalin-Giljaken: Krejnovič 1973, S. 185 ff. Bei den Ainu werden im Rahmen des Bärenfestes keine Hundewettrennen veranstaltet; dem „Zerstreuungstrieb" wird bei ihnen mehr durch Tänze und Spiele Rechnung getragen.

[50] Vgl. die Skizze bei Dörbeck 1913, S. 30. – Diese Art des Anspannens wird damit begründet, daß man an der Spannung des Riemens genau erkennen könne, welcher Hund besonders leistungsfähig ist. (So auch Krejnovič 1973, S. 187: Die Zuschauer beobachten die Riemen, mit denen die Hunde an der Zugleine festgebunden sind. Sind die Riemen straff angezogen, dann ersieht man daraus, daß der Hund den Schlitten kräftig zieht. Hängt aber der Riemen nur ein wenig herunter, dann zieht man daraus den gegenteiligen Schluß und läßt den betreffenden Hund nicht mehr zu weiteren Rennen zu.) Diese Erklärung ist nicht gerade überzeugend; sollte sie tatsächlich von giljakischen Gewährsmännern stammen, so wäre anzunehmen, daß diese einen ihnen selbst unverständlich gewordenen Brauch zu rationalisieren versuchten.

[51] Auf denselben Brauch bezieht sich wohl die Angabe von Taksami (1967, S. 218) über den „in ein Fell gewickelten Kopf eines früher getöteten Bären", der aber nicht von den Hunden an Stelle eines Schlittens gezogen, sondern von einem einzigen Hund, der als „Schrittmacher" vor den aneinandergeschirrten Hunden rennt, nach sich gezogen wird. So wäre der Bärenkopf nur eine Art Köder, mit dem die Meute zur größtmöglichen Geschwindigkeit veranlaßt wird. – Vgl. Krejnovič (1973, S. 187) über die Sachalin-Giljaken: „. . . Auf den Platz wurde ein Hund herausgelassen, der . . . alleine vom Startpunkt bis zum Ziel laufen sollte. An sein Halsband bindet man . . . einen Fuchsschwanz od. ä., um die anderen Hunde zu reizen . . . Als diese den vor ihnen laufenden Hund und den über den Platz geschleiften Pelzgegenstand sahen, begannen sie vorzustürmen . . " (Vgl. auch ebenda, S. 193; Schrenck 1858/95, III, S. 706). Der unklaren Schilderung Sternbergs (1933, S. 536) über die Hundewett-

ligen Gegenstandes, wie ihn der Kopf des beim Fest getöteten Bären darstellt, zu rein dem Vergnügen dienenden Zwecken ist ganz undenkbar, vielmehr dürfte in den Hunderennen – ebenso wie in den noch zu erwähnenden „Bären-Umzügen" – die Dramatisierung einer mit der rituellen Bärentötung eng verknüpften entschieden religiös akzentuierten Vorstellung zu erblicken sein; vielleicht wird durch die Hunderennen eine Szene der (in einem Mythos der Oltscha geschilderten) Jenseitsreise des getöteten Bären symbolhaft dargestellt: das Fortgeleiten des Bären durch die (allerdings erst nach Abschluß des Bärenfestes) geopferten Hunde (vgl. Bd. II). Die Berechtigung zur Aufstellung einer solchen Hypothese ergibt sich noch aus anderen Umständen: Bei den Sachalin-Giljaken wird statt des Bärenkopfes ein in ein Bärenkopffell eingewickeltes *(i)nau* (also ebenfalls ein sakraler Gegenstand, in dem sich sogar die Seele des Bären aufhalten soll) als „falscher Hase" verwendet (Krejnovič 1973, S. 200). Die Rennstrecke, auf der die „Wettkämpfe" ausgetragen werden, wird – wie der zum Bären-Schießplatz führende Weg – als eine Art Allee hergerichtet, d.h. mit „dämonenabwehrenden" Fichtenbäumchen eingefaßt.[52] Frauen ist das Betreten der Rennstrecke verboten (Krejnovič 1973, S. 188). Während der Rennen klopfen die Frauen „mit Knütteln und Stöcken" rhythmisch auf einem aufgehängten Balken (Schrenck 1858/95, III, S. 706 f.); bei den Oltscha soll diese „musikalische Untermalung" (zumindest anderer Phasen) des Festgeschehens einzelne Etappen der Jenseitsreise des Bären andeuten (vgl. IX:6).

Nach Auffassung der Sachalin-Giljaken sollen die Seelen aller Hunde, die an den Wettrennen teilnehmen, zu den „Bergmenschen" (d.h. zu den in den Bergen gelegenen Siedlungen der Bären) gehen. Leider geht aus der diesbezüglichen Mitteilung von Krejnovič (1973, S. 187) nicht hervor, ob es sich um diese Hunde handelt, die später nach Abschluß des Bärenfestes geopfert werden.[53] Die Besitzer der an den Wettrennen teilnehmenden Hunde führen diese jeweils vor den Veranstaltungen ins Innere der Erdjurte und setzen sich

---

rennen der Negidalen ist zu entnehmen, daß die drei Hunde, die sich bei den Wettrennen mit Schlitten am besten qualifizieren konnten, an eine einzige Leine gespannt werden, an deren Ende Stoffteile befestigt sind, damit sie nicht hin und her schlenkert.

[52] So bei den Oltscha. Auf der von Zolotarev (1939, S. 109, Abb. 14) veröffentlichten Zeichnung eines Oltscha ist die Rennstrecke von in den Boden eingesteckten Fichtenbäumchen eingefaßt. Bei den Giljaken werden zwar ebenfalls Fichtenbäumchen an der Rennstrecke aufgestellt, anscheinend aber nur an der Stelle, von der aus die Rennen gestartet werden (als Markierungspunkt? und zum Festbinden der Hunde) (Krejnovič 1973, S. 185 f.).

mit ihnen auf die Pritschen, um sie mit dem Rauch von ins Feuer geworfenen Fichtenzweigen zu beräuchern (Krejnovič 1973, S. 186, 193, 200). Damit kann man vergleichen, daß bei den Amur-Giljaken (nach Taksami 1967, S. 218) die Hunde, die an den Hunderennen teilnehmen sollen, in das Haus geführt und auf einer speziellen, auf Pfählen errichteten Unterlage für 15 Minuten festgebunden werden,[53a] angeblich damit ihre Füße „auftauen". Bei den Oltscha (von denen das Beräuchern der Hunde bereits oben erwähnt worden ist) werden allerdings erst am Morgen des neunten Festtages, d.h. wenn die Hunderennen bereits beendet sind, in das Haus des Bärenwirts Hunde geführt, wovon ein bis zwei der besten ausgesondert und an die Schlafbank festgebunden werden (Zolotarev 1939, S. 111 f.). Das Hineinführen eines oder mehrerer Hunde ins Haus wird (von den Oltscha und Giljaken) außerdem noch für die Zeit nach dem Bärenfleischessen berichtet (vgl. S 297), so daß die von den Giljaken stammende Begründung, die den Brauch direkt mit den Hunderennen verknüpft, kaum ursprünglich sein dürfte.

Nach Beendigung der Hunderennen versammeln sich bei den Oltscha alle Anwesenden im Hause des Festwirts zu einer Bewirtung. Diese bildet auch den Abschluß des ersten, vorbereitenden Teils des Festes, an dem nur die Dorfgenossen, die nächsten *doxa* (agnatischen Verwandten) sowie einige wenige Gäste teilnehmen, von denen die letzteren sich hauptsächlich der Hunderennen wegen eingefunden haben (Zolotarev 1939, S. 110).

Bei den Oroken auf Sachalin werden beim Bärenfest nicht Hunde-, sondern Rentierrennen durchgeführt. Einzelheiten sind nur von den Oroken Nordsachalins bekannt: sie verbinden diese Rennen mit dem „Bärenkopfschmaus" – einem besonderen Abschnitt des Bärenfest-Zyklus, der an einem neuen Winterstandort stattfindet, wenn die we-

[53] Die Hunderennen der Oltscha (siehe oben) und Orotschen (Margaritov 1888, S. 34) werden allerdings von Interessenten, die Hunde zu kaufen wünschen, besucht, die aufmerksam den Lauf der Gespanne beobachten. Genest (1887/8, S. 380) sagt auch von den Giljaken, man könne deren Hunderennen „als ein Verkaufsrennen bezeichnen, denn es dient dazu, die guten Eigenschaften der Hunde in das rechte Licht zu setzen und die Kauflust zu erregen." Vgl. auch Seeland (1882, S. 236), der ebenfalls die „praktische Bedeutung" der Hunderennen betont („die guten Renner finden gleich Käufer"); überhaupt ist nach seinen Angaben „das Bärenfest auch zugleich ein Jahrmarkt, wo man verschiedene Dinge tauscht."

[53a] Dabei dürfte es sich um den sogen. „Hundetisch" handeln (Seeland 1882, S. 114), obwohl dieser während des Bärenfestes eigentlich fortgeräumt wird (vgl. Schrenck 1858/95, III, S. 703). In den anderen Belegen wird aber ausdrücklich die Schlafbank genannt; vgl. auch das in Abschnitt 4/b beschriebene Festbinden des *panjau*-Hundes auf der Pritsche des Verstorbenen.

niger wichtigen Teile des Bärenkörpers schon aufgegessen sind. An die Rentierrennen treten die Oroken mit größtem Eifer heran; sie bilden das anziehendste Stück des Bärenfestes, dementsprechend ist der „Bärenkopfschmaus" auch besonders stark besucht (Vasil'ev 1929, S. 18 f.; Yamamoto 1968, S. 27).

Nach Fujita (1930) werden Rentierrennen auch bei den Sachalin-Giljaken veranstaltet, und zwar fünf Tage lang vor dem eigentlichen Beginn des Bärenfestes. Da die Giljaken bekanntlich nur Hundezüchter sind und erst in jüngster Zeit an manchen Punkten von Sachalin zur Rentierzucht übergingen,[54] wird das festliche Rentierrennen bei ihnen auf den Einfluß der Oroken zurückzuführen sein; sonst waren – wenigstens im Hinblick auf das Bärenfest – eher die Oroken den Einflüssen der Giljaken ausgesetzt.[55]

Oft werden beim Bärenfest auch Ringkämpfe, Wettkämpfe im Schießen, gymnastische Spiele u.ä. veranstaltet. Einige Einzelheiten enthält der Bericht von Margaritov (1888, S. 34) von den Orotschen. Nach der Erzählung der alten Männer hat man einst (d.h. wohl: in der „guten, alten Zeit") nicht nur harmlose Mannschaftsspiele (mit dem Ball), Wettschießen mit Pfeil und Bogen, Reifenspiele u.ä., sondern viel härtere Wettkämpfe ausgeführt. Damals soll jeder Vater alles darangesetzt haben, seinem Sohn nicht nur das Fallensteller- und Jagd-Handwerk beizubringen, sondern ihn auch in Geschicklichkeit auszubilden, ihn Spiele und nützliche Zerstreuungen zu lehren, durch die er körperlich trainiert und für den Existenzkampf abgehärtet würde. Dafür soll es sogar besondere Lehrer gegeben haben, die den jungen Orotschen darin unterwiesen, mit dem Bogen auf ein gekennzeichnetes Ziel zu schießen, und ihm beibrachten, wie man einem Pfeil ausweicht. Nur derjenige, der einem aus einer Entfernung von drei oder zwei Sažen auf ihn abgeschossenen Pfeil ausweichen konnte, oder gar drei Pfeilen, die abwechselnd aus einer Entfernung

[54] Schwind 1942, S. 69: „Ursprünglich betrieben sie Hundezucht; von den Orokko lernten sie die Rentierzucht."

[55] In einer 1968 in deutschen Kinos gezeigten Wochenschau waren u.a. einige Szenen eines Bärenfestes der Sachalin-Giljaken zu sehen, darunter auch Aufnahmen vom Rentierrennen. Vom früheren religiösen Gehalt des Bärenfestes war in dieser Veranstaltung nichts mehr zu spüren. Über die Versuche, das giljakische Bärenfest in eine kommunistische Kollektivistenfeier zu verwandeln (wobei das Rentierrennen sicherlich einen attraktiven Programmpunkt bilden könnte), siehe die Ausführungen von Taksami (1967, S. 220 f.), der die Idee einer solchen ideologischen Umgestaltung der Bärenfest-Tradition leidenschaftlich befürwortet. – Eine andere Art des Weiterlebens des Bärenfest-Brauchtums, das seine religiöse Bedeutung vollkommen eingebüßt hat, exemplifizieren die Ainu, bei denen es schon lange zu einer Touristenattraktion geworden ist.

von acht bis zehn Sažen auf ihn abgeschossen wurden, hielt man für würdig genug, während des Bärenfestes einen Wettkampf mit einem anderen auszutragen. Die Kunst, Sprünge auszuführen, auf Bäume und Stangen zu klettern, sowie Speerfechten standen ebenfalls auf dem Lehrprogramm. Als gelehriger Schüler galt nur derjenige, der Hochsprünge in seiner eigenen Körpergröße, Weitsprünge in drei Körperlängen ausführen konnte, wer so behende und geschickt klettern konnte, daß ein aus 10 Sažen Entfernung auf ihn abgeschossener Pfeil ihn nicht traf. Wettkämpfe solcher Art sollen einst den wichtigsten (d.h. wohl: populärsten) Teil des Festes gebildet haben.[56]

Ringkämpfe bei den Bärenfesten der Oroken (und der Sachalin-Giljaken) erwähnt Yamamoto (1968, S. 27). Eine von ihm wiedergegebene orokische Erzählung (S. 24) berichtet von einem Oroken, der zunächst bei einem orokischen Bärenfest im Ringkampf allen Gegnern überlegen war, und dann – während eines giljakischen Bärenfestes – einen starken Giljaken, der abschätzig über ihn gesprochen hatte, solange immer wieder auf den Fußboden eines Pfahlhauses warf, bis die Dielen durchbrachen.[57]

Nach den Materialien, die K.M. Forštejn-Mylnikova bei den Negidalen gesammelt hat, erwähnt Ivanov (1935, S. 63 f., 79) auch Boots-Regatten, die während des „sommerlichen Bärenfestes" (= aus Anlaß der jägerischen Erlegung eines Bären?) stattfinden. Bei diesen Regatten, die denjenigen beim giljakischen Opfer an die „Meer- oder Fluß-Menschen" ähnlich sein sollen, werden Wettkämpfe im Rudern und in der Bootsführung ausgetragen. Die Gegener können Vertreter zweier Dörfer sein, dürfen aber auch aus demselben Dorf stammen; die Sippenzugehörigkeit der Teilnehmer spielt in keinem Fall eine Rolle.

e) Die Behandlung des Bären; Umzüge mit dem Bären

Bei den Oltscha wird der Bär am ersten Festtag aus dem Käfig geholt und ins Haus des Festwirtes geführt (Zolotarev 1939, S. 108 f.). Damit er dort den Boden nicht aufwühlt, stellt man aus dünnen

[56] Vgl. damit die verdächtig ähnliche Schilderung der Vergnügungen und Wettkämpfe beim Bärenfest der Jenissej-Ewenken durch Anisimov (oben, Kap. VII). – Über entsprechende giljakische Bräuche siehe die ausführlichen Berichte von Schrenck (1858/95, III, S. 700 f.) und Krejnovič (1973, S. 189 ff.)

[57] Diese Erzählung läßt klar erkennen, daß die Angehörigen verschiedener Völker auf Sachalin ihre Bärenfeste gegenseitig besuchen, so daß die Möglichkeit von Beeinflussungen in allen Richtungen gegeben ist. Ähnliche Kontakte werden auch im Amurgebiet, ja selbst zwischen den Festland- und Inselgruppen anzunehmen sein.

Stämmen einen etwa 4 × 3 m großen Bretterbelag (*bildu*) her, auf dessen Seiten zwei (wenn es sich um 2 Bären handelt, vier) ca 130 cm hohe Pfähle (*qada* oder *buju qadani* 'Bärenpfähle') in den Boden gerammt werden, an welche der Bär mittels Riemen oder Ketten festgebunden wird (Ivanov 1951, S. 115 sowie Abb. 49 und 50).[58] Dann springt einer der Umherstehenden dem Bären von hinten auf den Widerrist, krallt sich an den Ohren fest und preßt den Kopf des Tieres zur Erde; sogleich werfen sich weitere Männer auf den Bären und binden seine Pfoten zusammen, um dann allesamt wie auf Kommando nach allen Seiten zurückzuspringen. Das gefesselte Tier wird nun gefüttert: man gibt ihm *mos'* (vgl. unten), Preißelbeeren, Lilienzwiebeln, *aasi* (Schilfrohr). Wenn es alles aufgefressen hat, zerrt man solange an den Riemen oder Ketten, die an den Pfosten festgebunden sind, bis es gezwungen wird, sich auf den Bauch zu legen und die Pfoten nach allen Seiten hin auszustrecken. Dann bespritzt man den Bären mit Wasser und legt ihm ein mit Ketten versehenes Halsband an, so daß ihm alle Schlingen, mit denen er bisher gefesselt war, abgenommen werden können. Hierauf wendet man den Bären so herum, daß die Kette, die sich vorher am *malu* (dem an der hinteren Wand gelegenen Teil der Pritsche) befand, nunmehr zum Eingang weist, und diejenige, die am *daki* (Zolotarev 1937, S. 115: *goči* d.h. an der auf der rechten Seite stehenden Schlafbank) war, zum *malu* gelangt. Nach dieser Umdrehung wird der Bär ins Freie gezerrt (Zolotarev 1937, S. 115: dort mit Stöcken geschlagen und geneckt) und wieder ins Haus zurückgeführt. Dies alles wird dreimal wiederholt; schließlich wird das Tier an die Pfähle gebunden und verbringt so die Nacht im Innern des Hauses.

Während der Tage, an denen die Hundewettrennen stattfinden, füttern die Sippenangehörigen und angeheirateten Verwandten den Bären. Der Bruder oder der Schwiegervater (russ. *svat*) sagt zum Bärenwirt: „Laß den Bären unser Gast sein." Dann führt man den Bären in deren Haus und läßt ihn dort übernachten. Zuweilen bringt man den Bären sogar zu (agnatischen) Verwandten (*doxa*) in ein Nachbardorf; man transportiert ihn dorthin in einem Schlitten, der von 20 Hunden gezogen wird[59] (Zolotarev 1939, S. 110).

[58] Zu den Vorbereitungen im Haus gehört auch das Verbrennen von Fichtenzweigen. Die in die Löcher (*saŋali*) des *baksa turani* genannten Pfostens (der obere Teil heißt *tuža ča*) eingesteckten Zweige verglühen allmählich durch die Nähe des Herdes. Der den Raum ausfüllende Duft soll den Bären, der den Geruch häuslicher Gegenstände (Schuhe, Lappen u. dgl.) nicht liebt, an den heimatlichen Wald erinnern und dadurch erfreuen (Ivanov 1951, S. 86).

[59] Obwohl Zolotarev das Füttern des Bären während dieser Tage auch durch Ange-

Am 7. Festtag beginnen bei den Oltscha Vorbereitungen für den weiteren Festverlauf. Vor allem wird in großen Quantitäten *mos'* zubereitet. In hölzernen Trögen werden Häute von Hausen, Schleien, Ketalachsen, die vorher abgeschuppt worden sind, eingeweicht. Sodann werden die Häute gekocht und zerrieben und zusammen mit Beeren in dem Trog vermengt. Wenn das Ganze geronnen ist, ergibt es eine Sülze, die unter den Oltscha als Delikatesse gilt.[60] Das Bereiten des *mos'* nimmt 20 unter der Anleitung eines älteren Mannes arbeitende Personen einen ganzen Tag in Anspruch. Andere gehen in den Wald, um Zweige und junge Bäumchen zum Verfertigen der rituellen Späne und für Ausschmückungszwecke zu hauen. Das Haus des Festwirts (vgl. Abb. 3 von den Giljaken) und der Schießplatz, auf dem hernach der Bär erschossen werden soll, werden mit Fichtenbäumchen, die mit Spänen behängt worden sind, geschmückt; der Schießplatz wird außerdem mittels in die Erde gesteckter Weidenstöcke mit Spänen daran eingezäunt. An diesem Tage finden sich auch die *səŋisel* ein, d.h. die Verwandten der Mutterseite und von Seiten der Frau. Alle diese Verwandten werden als geehrte Gäste aufgenommen und gelten als Beteiligte am Fest. Abends wird beim Festwirt ein Gastmahl veranstaltet, bei dem die *səŋisel* mit *mos'* bewirtet werden. Gemeinsam fertigen die Gäste und Wirtsleute (am 8. Festtag) Späne (*nau*) an.[61] Dafür werden die tags zuvor im Walde abgeschnit-

---

hörige der angeheirateten Verwandten erwähnt, dürfte darin wohl eine Äußerung der in Abschnitt 4/b angeführten Einrichtung, die Bärenaufzucht aus gemeinsamen Mitteln der Sippenangehörigen zu bestreiten, zu erblicken sein. [Dazu folgender Nachtag: Bei den Sachalin-Ainu kommt es vor, daß der Bären-Besitzer von einer ganz unbeteiligten Person aus einem Nachbardort Lebensmittel für den Bären geschenkt erhält. Der Geber bezweckt, den fremden Bären für sich einzunehmen, und rechnet damit, daß ihm der „Herr der Berge" selbst einen Bären zur Aufzucht schickt (Piłsudski 1915, S. 147 f.). Wieder andere Motive hat die gemeinsame Aufzucht (je) eines Bären durch zwei Sippen bei den Amur-Giljaken (Sternberg 1933, S. 297 f.) und Oltscha (Smoljak 1963, S. 155). Die gemeinschaftliche Abhaltung des Bärenfestes soll die „Verschmelzung der beiden Sippen" besiegeln. In dem von den Oltscha berichteten Fall wurde ein solches Bündnis wieder aufgehoben, als zweimal hintereinander eines der beiden in einem gemeinsamen Käfig untergebrachten Tiere das andere tötete.]

[60] Bei den Giljaken ist *mos* nach Krejnovič (1973, S. 478): Sülze aus zerriebener Fischhaut, Robbenfett, Wasser, Beeren; Glehn (bei Grube 1892, S. 111: *mosx*): „Die Knollen von *Fritillaria kamtschatkensis* und die Samen von *Pinus Cembra pumila* werden zerrieben und mit einem kleinen Zusatz von Seehundsthran gekocht"; Schrenck (ibid., *mośś*): „Brei aus gekochter und zerriebener Fischhaut, Thran und Beeren, flüssig oder gefroren."

[61] Bei den Giljaken heißt dieser Tag (nach Sternberg 1905, S. 262 f.) *nau-wachn-ku,*

Abb. 3. Für das Bärenfest ausgeschmückte Winterhäuser bei den Amur-Giljaken. Im Vordergrund Spiele, die beim Bärenfest ausgeführt werden. (Nach: Schrenck, 1858/95, III, Taf. XI).

tenen Weidenstöcke verwendet. Ein solcher Stock wird mit einem Ende gegen den Leib gepreßt, und man läßt ein dünnes, gebogenes Messer unter leichtem Druck darüber gleiten. Ein dünner Span kräuselt sich unter dem Messer hervor. Während der Bär „die hergestellten Späne besichtigt" – inzwischen sind auch alle Gäste eingetroffen – findet im Hause des Festwirts ein Festmahl statt, das bis zum Morgengrauen andauert. Dieses Festmahl (*toje*) spielt eine große Rolle und stellt das Hauptereignis des zweiten Teils des Festes dar. In den Sippen Valǯu und ǯatala dauert es eine Nacht, in der Sippe *Dunkə* zwei Nächte. Es gilt als Ehre, dabei die Gäste bis zum Platzen vollzustopfen. Die Menge der beim Bärenfest gegessenen Nahrungsmittel ist enorm. Alleine an Fisch werden 50–70 Pud herbeigeschafft. Nur beste Sorten werden verwendet: Störe, Hausen, Seewölfe, Karpfen, Schleien. Eine nicht weniger wichtige Rolle spielen verschiedene Grützen, die aus bei Chinesen eingekauftem Getreide, wie Reis, Hirse, Mais, Gerste zusammen mit Beeren, die noch vom Sommer her aufgespart worden sind, zubereitet werden. In der Valǯu-Sippe beginnt die Bewirtung bei Tagesanburch, man ißt den ganzen Abend, die Nacht hindurch und endet erst am folgenden Tag. Die Gäste müssen gehörig auf ihr Prestige achten; es ist notwendig, daß sie die ganze Zeit über essen, ohne aufzuhören. Ein Wirt, der nur eine kleine Bewirtung veranstaltet, wird als schlechter Gastgeber angesehen. Deshalb setzt jeder Festwirt seinen ganzen Ehrgeiz daran, seine Gäste außerordentlich zu bewirten, so daß sie hinterher das Festmahl rühmen.

Wenn am frühen Nachmittag des achten Festtages, an dem die *nau* vorbereitet werden, alle Späne fertig sind und sich auch alle zum Feste geladenen Gäste eingefunden haben, wird der Bär hinausgeführt, um „die Späne zu besichtigen". Das ist der Zeitpunkt, an dem alle *gamasun* (d.h. Söhne der Schwester, Söhne des Mutterbruders) den Bären „packen". Mit einem Anlauf springen sie mit gespreizten Beinen von hinten auf den Nacken des Bären. Das überraschte Tier duckt sich unter der plötzlichen Last nieder, und sogleich wird der Draufgänger von Fäusten gepackt und vom Rücken heruntergerissen. Alle diejenigen, die der Wirt *gamasun* und *gočoko* (1937: *gusi*) (Mutterbruder) nennt, müssen diesen Sprung ausführen, um ihren Mut und ihre Geschicklichkeit unter Beweis zu stellen. Sonst riskieren sie, Gegenstand allgemeinen Gespötts zu werden. Danach führt man den Bären durch das ganze Dorf (Zolotarev 1939, S. 110 f.).

„Tag der Bereitung der *Inau*, d.h. der Stöcke mit gekräuselten Spänen an der Spitze, die eine wichtige Rolle beim Feste spielen."

Derartige Geschicklichkeitsproben während des Umherführens des Bären werden auch von den Giljaken gemeldet.[62] Sternberg (1905, S. 264) schreibt, daß „dieser Spaziergang [unmittelbar vor der Tötung] . . . dem Bären wenig Freude [bereitet], weil er von allen Seiten auf jede Weise geneckt wird und man ihn zum Verlieren seiner Geduld zu bringen sucht . . . der Wirt [benutzt] einen Moment, um vorsichtig heranzuschleichen, des Bären Kopf zu ergreifen und zum Abschied zu küssen und, ohne die Erwiderung der Liebkosung abzuwarten, eilig zur Seite zu springen. Meistens ist der Bär gern bereit, den Abschiedskuß seines Pflegers zu erwidern . . . Die bei solchen Gelegenheiten vom Bären erhaltene Wunde gilt als Zeichen des Wohlwollens seitens des gutmütigen Tieres."[63] Krejnovič (1973, S. 202 f.) hörte auf der Insel Sachalin sogar, daß der Bären-Besitzer ehemals absichtlich danach strebte, eine Wunde vom Bären zu erhalten, damit ihm Zeit seines Lebens ein Erinnerungsmal an diesen Bären

[62] Nach Genest (1887/8, S. 380) werden bei den Amur-Giljaken „die zur Schlachtung in Aussicht genommenen Thiere mehrere Wochen von Haus zu Haus geführt und müssen in jedem der letzteren eine Nacht zubringen, um ihm und seinen Bewohnern durch ihren Aufenthalt Glück zu bringen. Während dieser Zeit erhalten die Thiere nur wenig Futter, am Ende derselben jedoch werden sie für ihr unfreiwilliges Fasten dadurch entschädigt, daß man sie eine Nacht hindurch von Haus zu Haus führt und mit den besten Leckerbissen bewirthet, nämlich mit frischen und getrockneten Fischen, Beeren und einer aus Hirse bereiteten dicken Grütze." Über die Umzüge mit dem Bären durch das Dorf vgl. auch Schrenck 1858/95, III, S. 703.

[63] Vgl. Kohn-Andree 1876, II, S. 115. – Nach Ansicht der Ewenken darf ein von einem Bären verletzter Mensch auf ein hohes Alter hoffen (Romanova-Myreeva 1971, S. 315, Nr. 42; Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 159). Dagegen darf man von einem Jäger, der von einem Bären „gekratzt" worden ist, nichts Scharfes oder Schneidendes (bzw. kein Messer oder Gewehr) annehmen (ibid., S. 315, Nr. 41; Vasilevič 1957, S. 167; 1971, S. 159). Nach Takahashi (1942, S. 103 f.) haben auf Sachalin Angehörige einer fremden Sippe eine Abneigung gegen die Familienmitglieder eines Giljaken, der von einem Bären getötet worden ist, und kaufen nichts von ihnen. Wenn sie doch etwas von ihnen erworben haben, verkaufen sie es weiter. Wahrscheinlich handelt es sich um eine gewisse Scheu vor dem durch seinen schlimmen Tod zu einer „Sippengottheit" erhöhten Verstorbenen und dessen Angehörigen (Näheres darüber in Band II im Zusammenhang mit dem sogen. „Mörderbären"). Dem entspricht aber nicht die Auffassung der Negidalen, bei denen ein Mensch, der von einem Bären verletzt worden ist, *galigda* 'der Unglück-Tragende, der Gezeichnete' genannt wird (Cincius 1971, S. 191 f.). Von solch einem Menschen ist es besser, nichts anzunehmen, damit man das Unglück nicht auch auf sich selbst heraufbeschwört. Einen solchen „Gezeichneten" baten sieben (!) Bärenjäger während einer Hungersnot um einen Lappen und begaben sich damit zu einem Berg, von dem man wußte, daß sich dort viele Bären aufhalten, um einem davon aufzulauern. Als die Jäger von weitem einen Bären erblickten, schwenkten sie mit dem Lappen. Da stürmte der Bär auf die Jäger los, und sie konnten ihn erlegen.

und an das verstorbene Kind, an dessen Stelle man ihn aufgezogen hatte, verblieb. Wenn das eben aus dem Käftig herausgelassene Tier durch einfaches Streicheln nicht zum Zubeißen zu bewegen war, schlug sein Besitzer es mit einem Stöckchen und erreichte dadurch schließlich, daß es wütend wurde und seinen vermeintlichen Peiniger biß. In der Nähe stehende Männer gaben acht und stießen in dem Moment des Zubeißens Stöcke in den Rachen des Bären, um zu verhindern, daß sich die Zähne zu tief in den Körper hineinbohrten.

Bei den Orotschen beginnen die Festlichkeiten mit einem Umherführen des Bären im Dorf. Das mit Metall-Anhängseln behängte, am Hals und an den Pfoten mit bunten Tuchfetzen und Spänen geschmückte Tier wird mit Hilfe von Ketten und Riemen, die an jeder Seite von zehn Männern gehalten werden, von Haus zu Haus gezerrt. Am Umzug nehmen außer den mit Lanzen und Pfeilen bewaffneten Bärenführern auch die Knaben als Begleiter teil; die Bewohner der Siedlung, von den Greisen bis zu den Säuglingen, bilden die Schar der Zuschauer. Jeder Wirt, vor dessen Jurte der Umzug Halt macht, bewirtet den Bären, dessen Begleiter und das gesamte Publikum. Reiche Jurtenwirte fordern die Schar sogar mehrmals zur Einkehr auf. Dieser Umzug dauert 2 bis 3 Tage lang, bis alle Jurten der Siedlung, zuweilen sogar die der Nachbarsiedlung, den als Ehre betrachteten Besuch des Bären empfangen haben. Das Umherführen des Bären findet hauptsächlich morgens und gegen Abend statt, während man sich tagsüber verschiedenen Spielen und Wettkämpfen hingibt (Margaritov 1888, S. 34; Lopatin 1925, S. 23; Leontovič 1897, S. 57 f.; Lar'kin 1964, S. 99).

Nachdem der Bär bei den Oltscha im Dorfe spazierengeführt worden ist, bringt man ihn wieder ins Haus zurück und füttert ihn dort mit verschiedenen Fischsorten. Danach geht man zum *sildə* (einem kleinen Speicher, der gewöhnlich am Waldessaum in der Nähe des Dorfes gelegen ist) und holt das beständig dort aufbewahrte Gerät, das beim Bärenfest verwendet werden soll, heraus: das Sippenfeuerzeug (*čin*), zwei Messer zum Zerschneiden des Fleisches, ein Beil zum Zerhauen der Knochen, ein Wassergefäß, Schöpfkellen für das Fett. Alle diese Gegenstände werden an der Wand des *malu* aufgehängt. Wenn das geschehen ist, wird der Bär, ähnlich wie nach seinem Herausholen aus dem Käfig, um 180° Grad herumgedreht. Während einige Männer mit dieser Aufgabe beschäftigt sind, tragen andere Schöpfkellen mit Wasser herbei und tränken damit den Bären. Hierauf schlägt ein Greis mit einem Stock, an dessen Ende Späne herabhängen, den Bären. Dabei sagt er: „Ich säubere dich vom Schmutz,

Mensch (*xusəgdəni*), schreite auf unserem Weg, schreite dorthin. An einem See wirst du ankommen; dort wasche dich. Mensch, wasche den Schmutz ab. Unseren Vorschriften gemäß wasche deine Schnauze. Schreite über 100 Örtlichkeiten, springe über vierzig Sažen, wende dich 50 mal herum, zehn Bergkuppen überschreite, überquere vierzig Gebirgsrücken, an unserem Berghang lasse dich herabrollen, dort werden Taiga-Menschen (*duəntəni*) sein." Das Schlagen des Bären mit dem mit Spänen versehenen Stock wird „Säubern" des Bären genannt. Die dabei gesprochenen Worte besagen, daß der Bär vom Feste aus zu den „Taiga-Menschen" (*duəntəni*) wandern, auf dem ihm angewiesenen Weg fortgehen wird, der *mafa poktoni,* d.h. „Weg des Alten, d.h. des Bären)" oder „Taigaweg" (*duəntə poktoni*) genannt wird. Bemerkenswert ist, daß der Bär *xusəgdəni* genannt wird, ein Ausdruck, der in der Umgangssprache nicht verwendet wird, aber in der Folklore die „einfachen, sterblichen Menschen" im Gegensatz zu den „Waldmenschen", den *duəntəni,* bezeichnet.

Nach Beendigung des „Säuberns" wird der Bär erneut aus dem Hause herausgeführt, diesesmal zu einem Eisloch auf dem zugefrorenen Fluß. Wenn es sich um ein Männchen handelt, führt man es dreimal um die Wuhne herum, wenn es ein Weibchen ist, zweimal. Gleich darauf führt man den Bären zurück zum Hause des Festwirts, dessen Tür zuvor geöffnet worden ist. Der Bär wird ins Innere gezogen, aber sobald er mit den Vorderpfoten über die Schwelle schreitet, zerrt man ihn wieder zurück, so daß er nicht auch mit den Hinterpfoten die Schwelle betritt. Erneut wird er ins Haus gezogen, aber wieder zurückgezerrt, so daß er die Schwelle nur mit den Vorderpfoten betritt. Das wird *dokpočambau* genannt und erfolgt bei einem Männchen dreimal, bei einem Weibchen zweimal. Jedesmal, wenn der Bär zur Schwelle gezogen wird, schlägt ihn ein Greis mit einem Fichtenbäumchen. In das Haus hinein wird der Bär überhaupt nicht gelassen, aber nach Ausführung des *dokpočambau* bindet man ihn mit einer Kette in der Nähe des Hauses fest. (Zolotarev 1939, S. 111 ff. und Abb. 13 & 14 nach Zeichnungen eines Oltscha). Zolotarev (1939, S. 127) interpretiert diese rituellen Handlungen mit Hilfe einiger Episoden in einer Oltscha-Mythe, die das Töten einer in eine Bärin verwandelten Frau, das Einfangen der Bärenjungen, den Tod eines dieser Bärenjungen während der Gefangenschaft und die Seelenreise des verstorbenen Bären zum „Herrn der Taiga" schildert (der Wortlaut der Mythe wird mit entsprechenden Kommentaren in Band II mitgeteilt werden): Der *dokpočambau*-Ritus wiederholt das in der Mythe beschriebene dreimalige „Hinauslehnen" der Bärin mit dem Vorderteil

aus den Höhleneingang bevor sie sich von den Jägern erschießen läßt. Dem dreimaligen Herumführen des Bären um das Haus bei den Sachalin-Giljaken (nach Hawes; vgl. unten) soll in der Mythe das Umwandern von drei Hügeln durch die Bärenseele entsprechen; das Umkreisen des Eislochs im Ritus das Baden des auf dem Wege zum „Herrn der Taiga" befindlichen Bären in einem See symbolisieren; die (noch zu erwähnende) Ruhepause beim Aufbruch zum *araču* (d.h. dem Schießplatz, wo der Bär beim Fest getötet wird) eine Übernachtung des Bären auf dem langen Weg durch die Taiga andeuten; das Herumwenden des Bären mitsamt den Ketten im Hause (und auf dem *araču*) den Akt der Wiederfleischwerdung des skelettierten Bären darstellen.

Die Negidalen führen den Bären vor seiner Tötung (einmal?) um das Haus (des Gastgebers?) und um den Bärenkäfig (*kojgan*) sowie um ein Eisloch herum. Wenn der Älteste sich von dem Bären verabschiedet, streichelt er ihn mit einem Fichtenbäumchen und sagt: „Kehre wohlbehalten zurück, steige wohlbehalten wieder empor; schüttle all dein Schlechtes von dir ab, und laß dich eiligst wieder (vom Berg) herab!" (Cincius 1971, S. 198).

Ähnliche Worte sagt bei den Amur-Giljaken ein vor der Tötung des Bären ausgewählter älterer Mann – es darf sich nicht um den Besitzer des Bären handeln –, der das ihm angetragene Amt nicht ablehnen darf: „Du großer Berg (Bergmensch), schüttle gut unseren giljakischen Schmutz heraus: nachdem du dich umgewendet hast, bleibe stehen, damit ich dich noch [einmal] erblicke!" (Sternberg 1933, S. 297).

Genest (1887/8, Bd. 52, S. 381) beschreibt den entsprechenden Festabschnitt der Amur-Giljaken nach den Beobachtungen Kapitän Jakobsens wie folgt: „Nach ganz kurzem Aufenthalte [vor dem Hause . . ., in welchem der Bär die letzte Mahlzeit am Abend vorher genossen hatte] zog man ihn . . . an das Ufer des Flusses herunter und zwang ihn, auf dem Eise bis ungefähr in die Mitte des Stromes zu gehen. Darauf kehrte die ganze Schaar in das Dorf zurück und wandte sich zu dem Hause, welches der bisherige Besitzer des Bären bewohnte. Hier wartete des Thieres ein ganz ähnlicher Empfang . . . [wie vor dem vorherigen Hause, d.h. eine von den Frauen und Mädchen auf einem Balken ausgeführte „Trommelmusik"; vgl. darüber IX:6], doch zwang man an dieser Stelle den Bären, seinen Kopf durch die Thür in das Innere des Hauses hineinzustecken, und so gewissermaßen von seinem Herrn und Ernährer Abschied zu nehmen." Nach Dörbeck (1913, S. 31) wird der Bär zum Fluß und an das Eisloch ge-

Abb. 4. Das letzte Herumführen der Bären um das Eisloch auf dem Amur. Links im Vordergrund trommelnde Frauen. (Nach: Schrenck 1858/95, Taf. XLVIII).

führt, um sich „vom Wasser zu verabschieden", von dem er gierig trinkt, da er Flüssigkeit schon seit langem nur in eisförmigem Zustand erhalten hat.[64] Nach Schrenck (1858/95, III, S. 707 f., 710 f.) wird der Bär bereits am Vorabend der Tötung bei hellem Mondschein und unter Getrommel der Frauen auf einem Balken eine längere Strecke über den zugefrorenen Fluß geführt. Am nächsten Tag wird er dann – bevor er seinen „letzten Gang antritt" – erneut auf das Eis des Flusses gebracht und dort „in der Entfernung von einigen Schritten" um das hineingeschlagene Loch zum Wasserholen herumgeführt,[65] wiederum „unter starkem Getrommel der Weiber." (Siehe Abb. 4.) Danach kehrt der feierliche Zug (die Uferböschung) „bergan wieder zurück. Dabei kamen die Bären an . . . [den Häusern, in denen die Eigentümer der Tiere wohnten; bei dem von Schrenck beschriebenen Fest sollten drei Bären gleichzeitig getötet werden] dicht vorüber: die Thüren standen offen, und der Zug stockte unwillkürlich, denn die Bären machten die größte Anstrengung, um wieder hineinzugelangen. Das wurde ihnen aber nicht mehr gestattet" – sie wurden vielmehr direkt zum Schießplatz geleitet.

Bei den Sachalin-Giljaken wird der Bär am „Tag der Tötung" gegen Mittag spazierengeführt, wobei er von beiden Seiten an Riemen gehalten wird (Sternberg 1905, S. 264). Die Tymi-Giljaken führen den Bären wie ihre am Amur wohnenden Stammesgenossen die Uferböschung hinunter auf das Eis des Flusses und dort um das Eisloch zum Wasserholen herum. Nachdem er über die gesamte Hunderennstrecke zurück zum Käfig geführt worden ist, neben dem er zwischen Pfählen festgebunden wird, erfolgt seine „Waschung", d.h. mit dem Wipfel einer kleinen Fichte, deren übrige Zweige entfernt worden sind, wird er mit lockerem Schnee befegt. „Der Spaziergang endigt" – nach Sternberg (bei den Tymi-Giljaken natürlich nachdem er von den Pfählen wieder losgebunden ist) – „mit dreimaligem Her-

[64] Lansdell (1882, II, S. 213, Anm.) zitiert den Augenzeugenbericht eines ortsansässigen Engländers, der Bär werde „auf den Fluß an ein Loch im Eise geführt, wo man versucht, ihn Wasser trinken und aus einer Schüssel fressen zu lassen, doch nur einen Bissen, was er natürlich in seiner Wut zu thun sich weigert, und was gerade das ist, was man wünscht."

[65] Anscheinend ist Kapitän Jakobsen das Umherführen des Bären um das Eisloch völlig entgangen (vgl. die von Genest? herrührenden Spekulationen über das Hinausführen des Bären auf das Eis des Stromes). Seeland (1882, S. 236) sagt, der Bär wird „zu wiederholten Malen durch das Dorf geführt, wobei er jedem Hause seinen Besuch abstattet, und zwar so, daß er den Weg aus einem Hause nach dem anderen immer in einem Winkel über das benachbarte Stück des Flusses machen muß. Durch diese symbolische Handlung wird dem Hause 'ein Überfluß an Fischen gesichert.'"

umführen des Bären um die Jurte seines Herrn"; nach Hattori (1956, S. 93) – wie bei den Oltscha – in Befolgung einer geschlechtsorientierten Zahlensymbolik, indem ein männliches Tier dreimal, ein weibliches viermal um das Haus herumgeführt wird. „Vorher wird aus der Jurte alles Lebendige . . . entfernt, [selbst Säuglinge und Hundewelpen werden herausgebracht], und nur der Älteste der Gens steht im Eingang und neckt den Bären, sobald er an der Tür vorbeikommt, mit einer langen Stange, an deren Spitze Nadelzweige drangelassen sind, indem er zärtliche Worte zu ihm spricht. Nach Beendigung dieser Prozedur wird der Bär auf den Festplatz geführt und zwischen beiden, dem Ritus entsprechend geschmückten Bäumen angebunden. Die Stange, mit welcher der Bär geneckt wurde, wird in der Mitte des Herdes so befestigt, daß ihre wehende Krone von Nadelzweigen hoch über die Rauchöffnung hervorragt" (Sternberg 1905, S. 264). Bei den Tymi-Giljaken wird der Bär nach dem Sonnenlauf, also von Osten nach Westen, um die Jurte herumgeführt. Der Wipfel des ansonsten abgeästeten Fichtenbäumchens wird durch einen plötzlichen Schlag an die Flanken des Bären abgebrochen,[66] nachdem man ihm vorher damit nur den Rücken gestreichelt hat. Das wird dreimal (Umherführen um das Haus und Schlagen jeweils mit einem neuen Fichtenbäumchen) wiederholt. Jeder Schlag mit einem Bäumchen symbolisiert einen Speerstoß, eine Angabe, die ihre Erklärung findet durch eine Aussage der Oltscha-Mythe (vgl. Bd II). Nach Ausführung dieses Ritus wird die Jurte *pal'raf* „Bergwohnung" genannt, da sie nun gleichsam den „Bergmenschen" gehört. Auf die hintere Pritsche dürfen keine Fremden plaziert werden, und nichts darf in der Jurte zerbrochen oder beschädigt werden. Wahrscheinlich wird deshalb auch alles Lebendige aus der Jurte entfernt, weil es sonst den „Bergmenschen" zufallen würde. Jede Beschädigung wird durch „Herbringen" eines Opferhundes für die „Bergmenschen" gesühnt.[67] Wenn der Bär zur Hinrichtungsstätte geführt worden ist und zum letzten Male aus

[66] Das sagt schon Hawes 1905, S. 243: „. . . das Tier wurde nun zu der Hütte seines Eigentümers und dreimal um dieselbe herumgeführt. Jedesmal, wenn es an der Türe der Hütte seines Besitzers vorbeikam, stieß ihn derselbe mit einem *Tzakh* oder Baumast [eigentlich (Grube 1892, S. 97): cax; vgl. ob. Fußn. 24 'Holzspähne oder Holzlocken, ein religiöses Symbol') an dem noch die abgeschnittenen Späne hingen; der Ast mußte durch die Kraft des Stoßes zerbrechen." Er fügt noch hinzu: „Dieses Herumführen wurde von den Tönen einer einzigartigen Musikkapelle begleitet. Drei oder vier junge Mädchen schlugen im Takt mit Stöcken auf einen Stamm, der auf kurzen aufrechten Stützen ruhte."

[67] Es wird nicht angegeben, ob dieser Hund sogleich oder erst nach Abschluß des Festes, zusammen mit den anderen Opferhunden getötet wird.

einer langen Schöpfkelle etwas zu fressen bekommt, wird er nochmals mit einem Fichtenbäumchen mit Schnee befegt. In langgezogenem singenden Tonfall sagt ein der Sippe des Bärenwirts angehörender Greis dem Bären, daß er mit wohlwollenden Gedanken durch die für ihn aufgestellte Allee von Fichtenbäumchen und Weidenstöcken von den Giljaken fortwandern solle (Krejnovič 1973, S. 203 ff.).[68]

Bei den Sachalin-Ainu, die den Bären nicht vor seiner Tötung durch die Siedlung von Haus zu Haus „spazierenführen", sondern sogleich, nachdem er aus dem Käfig herausgelassen worden ist, zur Hinrichtungsstätte schleppen, beschränkt sich der beschriebene Ritus auf das Wedeln mit einem Stock, an dem ein *inau* befestigt ist, vor oder über dem Kopf des Bären unmittelbar vor dessen Tötung. Piłsudski (1909 b, S. 57; 1915, S. 112 ff.), der auch den Text der dabei gehaltenen Rede mitteilt – von einem „Säubern" des Bären ist darin freilich keine Rede, wohl von dessen Jenseitsreise (eine Wiedergabe erfolgt deshalb erst später) – beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen: „Ein alter Mann trat vor, dem der Auftrag erteilt wurde, an das abgehende Tier eine Abschiedsrede zu richten . . . In der Hand hielt er einen dünnen, mit langen, wehenden Holzspänen geschmückten 'Inau'. Er bewegte den Inau nach oben und unten im Takt seiner oft unterbrochenen Rede, die er mit zitternder und leiser Stimme sprach, die aber infolge der feierlichen, lautlosen Stille von allen gehört wurde."[69]

---

[68] Nach Hawes (1905, S. 246 f.) tritt der *čam* (Schamane; die aktive Teilnahme des Schamanen beim Bärenfest wird von anderen Autoren bestritten) mit einem Fichtenzweig in der Hand dicht an den Bären heran und flüstert ihm einige Worte ins Ohr. – Bei den Amur-Giljaken begeben sich drei Sippenangehörige des Bärenwirts zum Schießplatz, wo sich der Bär bereits befindet. Bevor sie aus dem Hause schreiten wird die Tür dreimal geöffnet (!), was der Zahl der Lebensjahre des männlichen Bären entspricht (Taksami 1967, S. 219). Sie tragen „Insignien von eigenthümlicher Art in der Hand. Diese bestanden aus einem jungen, geraden Tannenbäumchen . . ., an dem alle Aeste entfernt waren, bis auf den Wipfel und die obersten ihm zunächst stehenden Zweige, die aufwärts um den Wipfel gedrückt mit einem Faden zusammengebunden waren. Um diesen Wipfel . . . war eine aus Eichhörnchenschwanz gefertigte Boa . . . geschlungen" (Schrenck 1858/95, III, S. 710).

[69] Labbé 1903, S. 248: mit einem langen Stock, woran ein *inao* befestigt ist, in der Hand nähert sich der Redner dem Bären. Fujita (1930): nachdem der Bär an die *poroinaho* (= am oberen Ende gegabelte Baumstämme, von denen alle übrigen Äste und Zweige entfernt worden sind) festgebunden ist, tritt ein Greis mit einer 6 shaku langen Stange, an deren Spitze ein *inaho* angebunden ist, vor und betet etwa 30 Minuten lang. Kasai 1943, S. 42; Nishizuru 1943, S. 133: Ein alter Mann hält einen Fichtenzweig bzw. -stock (*kamui orita*) in der Hand, an dessen Spitze ein *inau* befestigt ist, während er die Abschiedsworte an den Bären richtet. Lediglich Kasai, der sonst fast wörtlich mit Nishizuru übereinstimmt, gibt an, daß der Redner dem Bären

Smoljak (1961, S. 338, 340) betont, daß der Brauch des „Hineinführens" des Bären ins Haus vor der Tötung nur in den Berichten über das Oltscha-, Giljaken- und Orotschen-Bärenfest bezeugt ist, in den Beschreibungen des Ainu-Bärenfestes hingegen nicht erwähnt wird;[70] vielmehr führen die Ainu den Bären unmittelbar nach dem Herausholen aus dem Käfig zum Tötungsplatz. Diese durch die meisten Literaturangaben gerechtfertigte Feststellung darf aber nicht verallgemeinert und als Beweisstück für kulturhistorische Schlußfolgerungen herangezogen werden. Aus einer Mitteilung Sarashinas (1955, S. 26) geht nämlich hervor, daß die Ainu in einigen Gegenden Hokkaidōs den Bären doch in das Haus hineinführen, um die Feuergöttin zu begrüßen, d.h. jene Gottheit, die in der Religion und namentlich beim Bärenfest der Ainu eine hervorgehobene Stellung einnimmt. Von den Ainu des Kushiro-Bezirks berichtet Sarashina, daß der aus dem Käfig herausgelassene Bär zuerst „gereinigt" bzw. „geheiligt" werden müsse. Zu diesem Zwecke führt man ihn an das „Gottesfenster" auf der Ostseite des Ainuhauses, damit er die Feuergöttin begrüßen und sich von ihr verabschieden kann. Doch läßt man den Kopf des Bären nicht mehr ins Haus hinein, vielmehr wird der Bär direkt vom Altar aus, an dem hernach auch der Bärenschädel aufgehängt wird, in die Berge zurückgeschickt, wohin sich die Bärenseele nach ihrem Tode begibt. Hier handelt es sich um einen Brauch, der sehr gut mit dem *dokpočambau*-Ritus der Oltscha übereinstimmt, der ja durch das Schlagen des Bären mit einem Zweig ebenfalls eine Reinigung bezweckt, ein „Abschütteln" der menschlichen Unreinheit vom Bären.

---

sachte mit dem Stock auf den Nacken schlägt, was mit den Berichten von den Oltscha und Giljaken übereinstimmen würde. Ohnuki-Tierney 1968, S. 285: „. . . the elder of the host family offers prayers to the *iso kamuy* (bear deities) . . . [und] purifies the cub by waving the *inaw* ower it." Ähnliches berichten auch Tichmenev 1863, S. 126; Busse 1872, S. 55 f.

[70] Smoljak macht diesen Einwand Vasil'ev (1948, S. 96) gegenüber, der behauptet hatte, daß „die Orotschen, Oltscha, Giljaken und Ainu . . . den Bären, bevor sie ihn außerhalb des Dorfes auf einem Schießplatz töten, feierlich von Haus zu Haus durch das ganze Dorf führen." Dieses Umherführen des Bären, wobei er auch in die Wohnungen hineingelassen wird und darin vorübergehend übernachtet, ist aber von dem bei den Oltscha *dokpočambau* genannten Ritus, bei dem der Bär eben nicht ins Haus hineingelassen wird, zu trennen, wenn er auch den Abschluß der allgemeinen Umzüge bildet. Gerade den *dokpočambau*-Ritus dürfte aber Vasil'ev gemeint haben, wenn er – nach Zolotarev – den „Spaziergang mit dem Bären" eine „Dramatisierung des Bärenmythos" nennt, „ein religiöses Drama, in dem der Bär und seine Begleiter Schritt für Schritt durch Handlungen die einzelnen Episoden des Bärenmythos darstellen". Vgl. oben S. 254 f.

Eine weitere Übereinstimmung zum *dokpočambau*-Ritus ist in den *tak(u)sa* genannten Weidenstöcken der Hokkaidō-Ainu gegeben, an deren Spitze Bambusblätter (sasa) – nach einer Angabe auch Kiefernzweige – angebunden sind, die also schon rein äußerlich den abgeästeten Fichtenbäumchen, an denen nur der Wipfel darangelassen worden ist, gleichen. Auch ihre Funktion ist im Amurgebiet und auf Hokkaidō eine ähnliche: während es von den Oltscha, Negidalen und Giljaken (von den Sachalin-Ainu fehlt eine entsprechende Angabe) heißt, daß durch das Schlagen oder Streicheln mit dem Bäumchen (bzw. mit dem stattdessen verwendeten *inau*) der Bär von dem während seines Aufenthalts unter den Menschen erhaltenen und an ihm haftenden „Schmutz" gereinigt werden solle, dienen die *takusa* zum Austreiben und Fortscheuchen von bösen Geistern, die sich am Körper des Bären festgesetzt haben können. Deshalb wird der Bär bei den Hokkaidō-Ainu, sobald er aus dem Käfig herausgelassen worden ist, von besonderen, für dieses Amt ausgewählten Personen mit den *takusa* berührt und geschlagen. Da die *takusa* zerbrechlich sind, begleiten weitere Personen die *takusa*-Träger, damit jederzeit ein neues *takusa* erreichbar ist. Mit Hilfe der *takusa* sollen auch nach der Tötung des Bären Dämonen von der auf der Heimreise zu ihren Eltern befindlichen Bärenseele ferngehalten werden, weshalb einige davon (bei den Kushiro-Ainu bei einem männlichen Bären 5, bei einem weiblichen Bären 6) am *nusa*-Zaun angebracht werden, wo an einem „Fortsende-Pfahl" auch der Bärenschädel aufgesetzt wird.[71]

Bei den Orotschen werden dem Bären, bevor man ihn zur Tötung auf den Schießplatz (*araču*) führt, zwei aus Spänen geflochtene Gürtel (*sjuluptu*) angelegt (Lar'kin 1964, S. 99; Vasil'ev 1948, S. 100). Über die Bedeutung dieser Gürtel sagen die Quellen leider nichts aus. Doch werden derartige Gürtel auch von den Giljaken und Sachalin-Ainu, von denen ausführlichere Nachrichten darüber vorliegen, erwähnt. Bei den Giljaken erhält der Bär „um den Leib einen großen geflochtenen Gürtel, der mit Säckchen versehen ist, die mit allerlei Eßwaren angefüllt werden." (Sternberg 1905, S. 263).[72] Die Sachalin-Ainu legen dem Bären einen aus Riedgras (*to-kina*) geflochtenen Gurt (*isó-kux* 'Bärengürtel') um den Rumpf,[73] der etwa 6 cm breit und 4,5

[71] Batchelor 1901, S. 488 f.; Inukai-Natori 1939/40, I, S. 263, 267; II, S. 101; Sarashina 1955, S. 14, 17, 19; Ifube 1969, S. 35, 54, 57; u.a.

[72] Krejnovič (1973, S. 204) berichtet von den Giljaken an der Luna-Bucht, daß sie dem Bären nach dem Herausholen aus dem Käfig „Hosen" anziehen, d.h. die beiden Hinterschenkel werden mit Riemen umwickelt, die am hinteren Gurt (an einem anderen sind die Ketten zum Festhalten des Tieres angebracht) befestigt werden.

m lang ist und bei einem männlichen Tier eine etwas andere Form aufweist als bei einer Bärin. Daran wird eine aus gebündeltem Blättertabak, Wurzelgemüse sowie Gras (als Einlage für Schuhe) bestehende „Traglast" (*iso sike*) gebunden, die der Bär nach seinem Tode, wenn er sich auf die Heimreise begibt, mit sich forttragen soll (Piłsudski 1915, S. 87, 149; Chiri 1953/62, I, S. 218). Außerdem werden kleine, einige Quadratwerschok große Säckchen, die ebenfalls aus Gras geflochten sind und verschiedene eßbare Wurzeln und Beeren enthalten, an den Gurt angenäht.[74] In dem von Piłsudski (l.c., S. 87) an der Ostküste Sachalins beschriebenen Falle waren es 7 Säckchen: drei mit spitzen Enden und mit dunklen Stoffetzen benäht und vier viereckige. In eines der Säckchen waren einige kleine Kohlenstückchen gesteckt. Doch soll die Zahl der Säckchen nicht festgelegt sein: „wenn eine Frau irgendwo ein liegengebliebenes Säckchen fand, so befahl der Alte auch dieses anzubinden und dahinein *hach*-Knollen und Preißelbeeren zu füllen." Chiri (l.c., S. 218), der seine Angaben in Shiraura einzog, spricht sogar von 60 verschiedenförmigen Strohsäckchen, die mit gekochtem *chikaripe* (einem Eintopfgericht) sowie mit rohem Reis und Reiskuchen gefüllt und an dem Gürtel festgebunden werden. Das nennt man *isó haru an-ámpare,* 'dem Bären den Mundvorrat mitgeben'. Nach Labbé (1903, S. 248) wittert der Bär zuweilen den Reiseproviant, der am Gurt angehängt ist, zerreißt die Beutel und verschlingt deren Inhalt (was von dem Berggott, dem hauptsächlichen Empfänger dieser Gaben, wie zu befürchten steht, nicht sehr gut aufgenommen werden dürfte). An dem Gurt werden desweiteren rohe, aus Holz hergestellte Miniaturmodelle von Messern zweierlei Art sowie von Skiern und Skistöcken festgebunden. Als einer der bei den vorbereitenden Arbeiten Anwesenden einwandte, daß augenblicklich doch gar kein Schnee läge und es sich deshalb erübrige, am Gurt Schneeschuhe anzubinden, erklärte der diese Arbeiten beaufsichtigende Greis, daß sich der Bär weit fort in die Berge begeben werde, wo bereits Schnee liegen würde, weshalb die Skier für den Bären sehr wohl von Nutzen seien (Piłsudski 1915, S. 87).[75] Nach Nishizuru (1943, S. 132) wird dem Bären vor seiner Tötung, außer einem

[73] Laut Kapitän Jakobsen (Genest 1887/8, S. 29) wird der Bär „mit einer langen Schärpe aus Stroh oder Schilf geschmückt."

[74] Die Küsten-Korjaken flechten an dem Tag, an dem der erlegte Bär „für die Heimreise ausgerüstet wird", eine Grastasche (grass bag), in die eigens dafür bereitete „puddings" gefüllt werden als „Reiseproviant" für die in Richtung der aufgehenden Sonne fortgeschickte Bärenseele. Die Rentier-Korjaken schlachten ein Rentier und stecken das gekochte Fleisch in eine solche „Grastasche" (Jochelson 1908, S. 88 f.; vgl. Vdovin 1971, S. 294, nach Beretti).

Kopfputz (*kirau,* 'Geweih, Horn') und einem Ohrenschmuck (*chipuino*), ein *ponbake* ('Schürze') angelegt. Dieses ist aus Stroh hergestellt und in der Mitte breiter als an den Enden. Es wird um den Bärenleib gewunden und es werden daran Nahrungsmittel, die der Bär besonders mag (*chikaribe*), befestigt. Eine aus netzartig ineinander verflochtenen Strohschnüren bestehende und mit darüber genähtem Stoff versehene „Schürze" (*ponpake*) ist auch von den nördlichen Hokkaidō-Ainu bezeugt. Der „heimkehrende" Bär zieht sich diese „Schürze" als Mitbringsel an und nimmt sie mit fort in das Götterland (Inukai-Natori 1939/40, II, S. 103, 118, 121 und Abb. 24, 35, 38). Im Gebiete von Kitami werden an diesem *ponpake* jeweils 6 aus Holz hergestellte Verzierungen in Form von Schwertern und Köchern angebracht (Sarashina 1955, S. 30).

f) Der Schießplatz

Nach Ausführung des *dokpočambau* beginnen bei den Oltscha drei Frauen, die sich in ihre besten Gewänder gekleidet haben, mit Stöcken auf den etwa 3 m langen und 6 Zoll dicken Balken zu schlagen, der horizontal an zwei Seilen aufgehängt ist und an dessen einem Ende in groben Zügen eine Bärenschnauze mit dem Beil herausgehauen ist. (Näheres über dieses Instrument siehe in Abschnitt 6). Währenddessen wird „der gesamte Inhalt" des *sildə*-Speichers (der bisher an der *malu*-Wand aufgehängt war) auf einen Schlitten geladen. Auch Eßwaren werden auf den Schlitten gepackt. Hinten am

[75] Die Giljaken, die – ähnlich wie Oltscha und Orotschen – nach dem Tode von Zwillingen aus Holz eine Darstellung der Verstorbenen schnitzen und diese Figur dann in ein als „Bärenkäfig" gebautes kleines Häuschen stellen, stecken daneben Äste ein, auf die kleine Modelle von Skiern gehängt werden, und zwar für jeden Zwilling ein Paar. Desweiteren baut man neben dem Häuschen zuweilen auch einen Miniaturspeicher auf, der jenen gleicht, auf denen die Giljaken ihre Nahrungsmittelvorräte aufbewahren usw. (Krejnovič 1973, S. 432 f. mit Abb. des Häuschens und der Miniaturskier auf S. 430). Dasselbe Verfahren beschreibt Krejnovič (1930 a, S. 109) aber auch für gewöhnliche (?) Verstorbene. Vasil'ev (1948, S. 100) berichtet von den Orotschen, daß sie ihren Verstorbenen Gürtel umbinden, an die sie Miniaturbeutel mit verschiedenen Nahrungsmitteln binden: Lilienzwiebeln, getrocknetes Elchfleisch, Reis u. dgl. An den Gürtel wird auch Gras gebunden, das die Strümpfe ersetzt, weil nach den Vorstellungen der Orotschen die Seele des Verstorbenen auf dem Wege in die jenseitige Welt (*buni*) das Gras in Schuhwerk umtauscht. Den Verstorbenen rüstet man genauso aus, wie sich ein Jäger ausrüstet, bevor er sich auf die Jagd begibt. Der Tote wird mit Ohrenschützern bekleidet, auch Skier und Skistöcke bilden ein unumgängliches Zubehör des Bestattungsinventars. Einige der echten Gegenstände werden durch Modelle ersetzt.

Schlitten wird der Bär festgebunden. Einige Männer spannen sich vor den Schlitten, und die gesamte „Prozession" bricht zum *araču,*[76] dem Schießplatz, auf, der gewöhnlich nicht weiter als 200–300 Schritte vom Festhaus entfernt gelegen ist. Unterwegs legt man eine mehrminütige Rast ein, die eine Übernachtung (des Bären) in der Taiga sym-

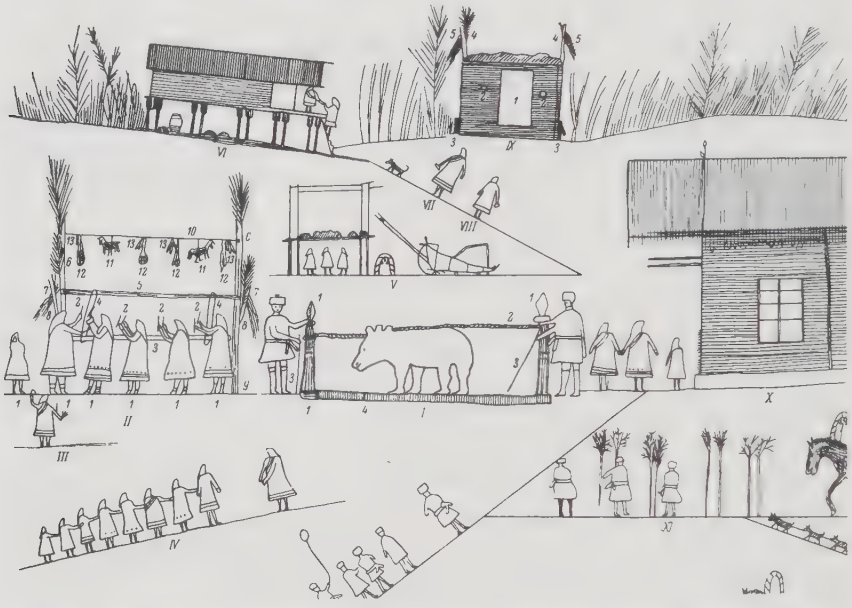


Abb. 5. Das negidalische Bärenfest. Zeichnung eines Negidalen. (Nach: Cincius 1971, Abb. 9.)

I. Der zwischen Pfählen angebundene Bär (eigentlich im Innern des Winterhauses): 1. Festbindepfähle (*kadayan*); 2. Kette; 3. Stöcke zum Reizen (Dirigieren?) des Bären; 4. Belag (*biju*) aus dünnen Baumstämmen, damit der Bär im Innern des Hauses nicht den Boden aufwühlt. II. Frauen, die rhythmisch an einen aufgehängten Balken schlagen: 1. die „trommelnden" Frauen; 2. dabei verwendete Stöcke; 3. der „Musikbalken" (*tumkəvun*) – ein trockener Fichtenstamm mit ausgehauenem Bärenkopf und -schwanz; 4. 5. 6. Stricke, Querstange sowie zwei Fichtenstämme mit daranbelassenen Wipfeln und unabgeschälter Rinde zum Aufhängen des Balkens; 7. zwei neben den Trägern (in den Boden?) eingesteckte kleine Fichten; 8. zwei angehobelte Weidenstöcke, ebenfalls neben den Pfosten eingesteckt; 9. zwei kurze angehobelte Stöcke (*loxojo*); 10. dünne Querstange zum Aufhängen der „Opfergegenstände"; (d.h.) 11. Figuren von Taucher(vögeln); 12. Späne; 13. Tuchfetzen. III. Mit Fichtenzweigen wedelnde Frau. IV. Frauen. V. Gerüstplattform mit Speisen. VI. Speicher. VII. Frau, die zum Speicher geht. VIII. Frau, die vom Specher kommt. IX. Bärenkäfig: 1. Tür; 2. Fensterchen, durch welche dem Bären das Futter gereicht wird; 3. Klötze zum Stützen der Stangen (Fichtenstämme?); 4. Fichtenstämme mit daranbelassenen Wipfeln; 5. angehobelte Weidenstöcke. X. Winterhaus. XI. Männer, die Fichtenstämme in den Boden einstecken.

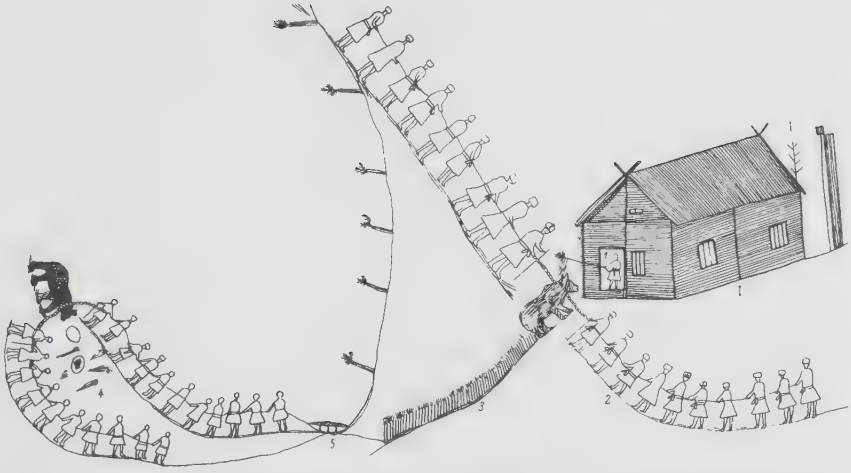


Abb. 6. Verabschiedung des Bären durch das älteste Sippenmitglied beim Bärenfest der Negidalen. (Nach: Cincius 1971, Abb. 10.)
1. Das Wedeln mit dem Fichtenbäumchen durch den im Eingang des Hauses stehenden Greis; 2. die Bärenführer; 3. Bodenbelag (nakatnik) aus dünnen Stämmen; 4. Der Bär wird um ein Eisloch auf dem Fluß herumgeführt; 5. Mit Opfergaben beladener Schlitten.

Abb. 7. Erschießung des Bären beim negidalischen Bärenfest. (Nach: Cincius 1971, Abb. 10.)
1. Festbindepfähle; 2. Bärenführer; 3. Bärenschütze.

bolisieren soll. Beim Eintreffen am *araču* wird der Bär in ähnlicher Weise wie vorher im Hause umgedreht, hier auf dem Schießplatz so, daß die beiden Ketten von einem Festbindepfahl zum anderen gelangen (Zolotarev 1939, S. 113 mit Abb. 14 & 15).

Leider liegen über den Schießplatz selbst keine ausreichenden Angaben von den Oltscha vor. Aus den von Zolotarev veröffentlichten Zeichnungen eines Oltscha (vgl. – außer den schon genannten – noch Abb. 16 & 17) ist aber zu ersehen, daß es sich um eine von *nau*-Stöcken umgebene Fläche handelt, an deren einem Ende ein Baum mit Zweigen daran aufgestellt ist, während am anderen zwei Pfähle eingerammt sind (die ebenfalls Zweige haben und auch sonst dem gegenüber aufgestellten Baum sehr ähnlich sind). Zwischen diesen Pfählen ist der Bär an Ketten festgebunden.[77] Auch der zum *araču* führende Weg ist mit eingesteckten *nau*-Stöcken eingefaßt.

Bei den Negidalen heißt der in der Taiga errichtete Platz für die Tötung des Bären *ljed'ān* (Cincius 1971, S. 198). Nach Sternberg (1933, S. 536) wird der Bär an dem auf die Hunderennen folgenden Tag bei Sonnenuntergang (aus dem Käfig herausgeholt ? und) auf den „Bärenfestplatz" gebracht, wo er übernachtet. Bei Tagesanbruch geht das Volk dorthin; vorweg schreitet der Hausherr. Wahrscheinlich hat die Übernachtung des Bären auf dem Schießplatz[78] bei den Negidalen eine ähnliche symbolische Bedeutung wie die nur wenige Minuten betragende Ruhepause des Bären auf seinem Wege zum *araču* bei den Oltscha. (Über die Anlage des Schießplatzes bei den Negidalen siehe Abb. 7.)

Nach Vasil'ev (1948, S. 97 f.) soll die Ausgestaltung des nicht weit vom Hause entfernt auf einer gesäuberten Fläche angelegten Bären-Schießplatzes bei den Orotschen, Oltscha, Giljaken und Ainu ziemlich identisch sein. Bei allen genannten Völkern (in erster Linie scheint Vasil'ev die ihm aus eigener Anschauung bekannten Verhältnisse

---

[76] Oltscha: *araču*; Orotschen: *arāču* (Cincius 1975, S. 48). Smoljak (1963, S. 151, Fußn. 22) führt noch eine weitere Bezeichnung von den Oltscha an: *vaji* (*vā-* 'töten'), die mit der entsprechenden der Tumali-Golden (*vaje*) übereinstimmt. Derselbe Autor (1961, S. 342) gibt den giljakischen Namen des Schießplatzes mit *kav nyx* an, der bedeutungsmäßig mit einem weiter unten erwähnten der Sachalin-Ainu identisch ist. Weitere Bezeichnungen für den Schießplatz bei den einzelnen Völkern siehe im Haupttext.

[77] Nach den Angaben in Cincius (1975, S. 48) stehen auf dem in der Taiga gelegenen Schießplatz der Oltscha 12 Nadelbäume. – Nach Zolotarev (1939, S. 181, 194) heißen die bis auf die Kronen entästeten jungen Fichten, die auf dem Schießplatz stehen und zum Festbinden des Bären dienen (nur diese?), *tuǯa*. Am Fuße dieser Fichten ist ein *nau*-Stock in den Boden (oder am Stamm selbst?) eingesteckt.

bei den Orotschen und Oroken sowie die Angaben Piłsudskis über die Sachalin-Ainu berücksichtigt zu haben) soll es sich um einen rechteckigen Platz handeln, der an drei Seiten mit jungen grünen Fichten (orotschisch: *kobolokto*) umstellt ist, von denen sämtliche Zweige mit Ausnahme des Wipfels abgeschnitten sind. Die Länge dieses Platzes wird durch die Flugstrecke eines Pfeiles festgelegt. Auf einer Seite des Platzes wird ein Flechtzaun oder eine Wand aus Bastdecken aufgestellt. Daneben wird der Bär vor der Erschießung zwischen zwei Pfählen angebunden, welche mit *inau* eines besonderen Typs (vgl. Fußn. 24) umwickelt sind. Ein hoher gabelförmiger Pfahl (bei den Sachalin-Ainu: *tugusi*) mit an den Astgabeln befestigten *inau* bildet wegen seiner symbolischen Bedeutung (als „Fortsendepfahl") den wichtigsten Gegenstand auf den Schießplätzen der Ainu, Giljaken, Oroken und Orotschen.

Smoljak (1961, S. 338) hat auch in diesem Fall die Richtigkeit der Angaben Vasil'evs bestritten und hervorgehoben, daß der Schießplatz nur bei den Giljaken, Oltscha und Orotschen eine rechteckige Form aufweist, wobei drei Seiten mit Fichtenbäumchen umstellt sind, während eine mitunter aus einer mit Matten behängten Wand besteht. Dagegen hat der Festplatz bei den (Sachalin-) Ainu die Gestalt eines aus einer Menge von *inau* gebildeten Halbkreises (Dobrotvorskij) oder eines aus Fichtenbäumchen bestehenden geschlossenen Kreises (einen solchen vermag ich auf den Bildern Piłsudskis, auf die sich Smoljak beruft, nicht zu erkennen) und ist an den Zaunwänden (?) mit Matten, Kleidern, Tüchern und sogar mit Zobel(pelzen) ausgeschmückt.[79] Die Oltscha (die Vasil'ev im Zusammenhang mit

[78] Auch bei den Giljaken wird der Bär eine längere oder kürzere Zeit auf dem Schießplatz alleine gelassen; vgl. z.B. Genest (1887/88, S. 380 f.): „Außerhalb des Dorfes befindet sich eine Art von Gehege, welches aus starken Weidenstäben hergestellt ist, und in das eine Allee, die mit ähnlichen Weidenstäben zu beiden Seiten eingefaßt ist, hineinführt. Innerhalb dieses Geheges wird der Bär, nachdem er seinen Rundgang durch das Dorf beendigt hat, zwischen zwei Baumstämmen festgebunden und einige Zeit hindurch sich selbst überlassen, während die Bewohnerschaft des Dorfes sich an einem Hundewettrennen belustigt". Später wird er zu einem letzten Rundgang wieder aus dem Gehege herausgeführt, dann aber wieder – diesesmal endgültig – hineingeleitet. Nach Taksami (1967, S. 219) wird der Bär noch vor Sonnenaufgang auf den Schießplatz geführt, anscheinend aber bis zur Erschießung nicht wieder herausgebracht; währenddessen findet ein Gastmahl statt. Von den Sachalin-Giljaken siehe Krejnovič 1973, S. 205.

[79] Immerhin sind auch zahlreiche Übereinstimmungen zwischen den Sachalin-Ainu und den Völkern des Amurgebiets festzustellen (z.B. das Hundeopfer, das auf Hokkaidō fehlt); die tatsächlichen Abweichungen dürften nicht schwerer wiegen als die ebenfalls zu konstatierenden zwischen den Ainu von Sachalin und von Hokkaidō. In

dem Gabelpfosten gar nicht erwähnt) binden den Bären auch nicht wie die Sachalin-Ainu an einen Pfahl mit Gabelung, sondern an einen ganz gewöhnlichen Pfahl (richtig: zwischen zwei in den Boden eingegrabenen[?] und nur teilweise entästeten Bäumen). Die dem *tugusi*-Pfahl der Sachalin-Ainu ähnelnden Gabelstangen der Orotschen, Giljaken, Udihe und Oltscha haben nach Smoljak nichts mit dem Bärenzeremoniell zu tun; es soll sich um sogen. „Schamanenbäume" handeln, denen Vasil'ev irrtümlich eine Funktion beim Bärenfest zugeschrieben hat.[80]

Auch von anderer Seite liegen über den Bären-Schießplatz der südtungusischen Völker nur wenige zuverlässige Angaben vor; einige Details über eine in der Nähe der Siedlung Data gelegene „Bärenfestarena" der Tumni-Orotschen teilt Leontovič (1897, S. 56 ff.) mit. Er beschreibt sie als eine von Wald und Sträuchern gerodete Fläche von etwa 100–150 Schritten Länge und einer Breite von ungefähr 30–50 Schritten. Der Platz reicht auf einer Seite fast an die steilen Felsen des Mugžjuka-Gebirges heran (eine symbolträchtige Lage, die auf den „Herrn der Bären", der seinen Wohnsitz im Gebirge hat, hinweist). Auf der an die Felsen angrenzenden Seite des Platzes sind auch alle Vorrichtungen zur Tötung des Bären sowie alles „dekorative Festzubehör" aufgestellt. Ganz vorne steht „eine Art Rahmen oder Sägebock", ungefähr 9 Schritte lang und etwa 1 1/2 Aršin hoch, mit (je?) zwei niedrigen, aber kräftigen Pfählen zu beiden Seiten. Daran wird der Bär festgebunden.[81] Unmittelbar dahinter ist ein gatterför-

---

gewisser Hinsicht nehmen die Sachalin-Ainu eine Zwischenstellung zwischen Hokkaidō-Ainu und Amurlandvölkern ein, was ja auch ihrer geographischen Lage entspricht. Gerade die Anlage und Ausschmückung des Schießplatzes für die Tötung des Bären stimmt eher mit den Amurvölkern überein; die Ausgestaltung des Festplatzes bei den Hokkaidō-Ainu beschränkt sich dagegen auf in Form einer einzelnen (!) Zaunwand aufgestellte *inau* (*nusa*), wobei dem hohen Gabelpfosten der Sachalin-Ainu ein einfacher mit Bambusblättern und einem *inau* geschmückter Pfahl (*tuskotoni*) entspricht, der auf der Mitte des Festplatzes steht und zum Anbinden des Bären dient; falls nicht der *tugusi*-Pfahl der Sachalin-Ainu eine Kombination zwischen dem letztgenannten Pfahl und dem Gabelholz (*yuksapaoni*) darstellt, das bei den Hokkaidō-Ainu zum Aufstecken des Bärenschädels dient und im *nusa* aufgestellt wird.

[80] Fotografien von solchen „Schamanenbäumen" sind auch von den Oroken bekannt. Vasil'ev (1948, S. 97, Abb. 8) fotografierte aber auch auf einem verfallenen orokischen Bären-Schießplatz an der Ostküste Sachalins Pfähle mit Gabelung, die denen der Ainu (und Orotschen?) gleichen.

[81] Wenn der Bär dort festgebunden ist, begeben sich alle anwesenden Männer mit Pfeil und Bogen bewaffnet zur gegenüberliegenden Seite der „Richtstätte", um – unter Anwesenheit der Frauen und Kinder – auf den Bären zu schießen. – Margaritov

miger, etwa 3–4 Schritte langer und fast ebenso hoher Flechtzaun aufgestellt, der aus einigen Stangen und Gerten besteht. Dieses Gatter dient zum Abfangen der Pfeile, die auf den Bären abgeschossen werden. Neben dem Gatter sind auch zwei gabelförmige, entrindete Stangen in die Erde eingegraben, jede an die 10 Aršin hoch, die nach den Vermutungen Leontovič's „entweder als eigenartiger Schmuck dienen sollen oder irgendeine spezielle symbolische Bedeutung haben" (vgl. die oben zitierte Angabe von Vasil'ev). Mehr zu den Seiten hin und ein wenig vor den Gabelstangen sind kleine Pfähle paarweise in die Erde getrieben, die auf ihren Spitzen „eigenartige Locken und Flechten aus Bast haben" (gemeint sind wohl die mit *ilau* geschmückten *kobolokto*-Bäumchen).

Bei den Oroken befindet sich der Zeremonialplatz, auf dem die Bären getötet werden, innerhalb (?) des Dorfes. Frauen dürfen diesen Platz nicht betreten, weil sie sonst „verdammt" (orok. *unnuwuri*) würden (Ōbayashi–Paproth 1966, S. 218 nach Torii). Nach Vasil'ev (1929, S. 19; Levin–Potapov 1956, S. 858) säubern die Verwandten gemeinsam den Platz, auf dem der Bär erschossen werden soll, und er wird reich mit *illao*-Spänen und kleinen Fichten geschmückt. Y. Yamamoto (1968, S. 27) hörte von einem orokischen Gewährsmann, daß ein Platz hergerichtet wird, auf dem 40 etwa 2,70 m hohe Ezo-Kiefern stehen, an deren Wipfel aus Weidenstöcken hergestellte *ilau* gebunden sind. Zu beiden Seiten der 40 Kiefernbäumchen wird je ein ca. 5,40 m langer Ezo-Kiefernstamm aufgestellt. Diese zwei Stangen (*tūda*)[82] sind ebenfalls mit *ilau* („Schnitzblumen") geschmückt. An den *tūda* sind zwei Lederriemen befestigt, und in deren Mitte wird der aus dem Käfig herausgeholte Bär festgebunden.

Von den Amur-Giljaken beschreibt Schrenck (1858/95, III, S. 705 f.) die „Stätte, wo die Bären . . . ihren Todesstreich erleiden und dann abgebalgt und zerkleinert werden", wie folgt: „Dazu wurde un-

---

(1888, S. 34) erwähnt nur „irgendwelche Pfähle oder Bäume", an die der Bär festgebunden wird. Nach Lopatin (1925, S. 23) bindet man bei dieser Gelegenheit den Bären so dicht an einen Baum, daß er sich nicht frei um diesen herum zu bewegen vermag. In einiger Entfernung des Baumes werden Pfähle aufgestellt, an deren Spitzen Büschel von Holzspänen befestigt sind.

[82] Cincius 1975, S. 496: *ljēdūŋŷa* 'Pfähle zum Festbinden des Bären' bei den Oroken. Nach Smoljak (1963, S. 151, Fußn. 22) stehen auf dem Bärenschießplatz der Tumali-Golden zwei Pfähle: *kada* und *tud'gje*, die den *kada*- und *tudje*-Pfählen der Oltscha entsprechen. Nach Zolotarev (1939, S. 181, 194), heißen die vier kleinen Pfähle zum Festbinden des Bären im Innern des Oltschahauses *kada* (*qada*) [vgl. S. 248], die demselben Zwecke dienenden beiden Pfähle auf dem Schießplatz *tuza* [*tuǯa*]; vgl. negidal. *k:adag:an* (Sternberg 1933).

weit vom Hause ein längliches Viereck mit den am Tage zuvor geschnitzten Stöcken (*nauws*) umsteckt, auf dessen Längsdurchmesser an vier etwa um einen Faden von einander entfernten Stellen je zwei starke kopfförmig zugespitzte Pfähle neben einander in den Erdboden eingerammt standen. Diese Pfähle waren alt und mögen schon mehrmals zu demselben Zweck gedient haben. Sie wurden ebenfalls mit angeschnittenen Stöcken umgeben. An dem einen Ende, in der Linie der Pfahlreihe, war ein Eingang zu dem von den Nauws umsteckten Platze (der gilj. sogen. *kadhra* [Grube 1892, S. 55: *kaðŗá*] freigelassen, am anderen, entgegengesetzten Ende stand auf vier in die Erde getriebenen Pfosten in einiger Höhe über dem Erdboden ein kleiner, aus Brettern errichteter Bau (bei den Giljaken *läsng* [*läzŋ*] genannt), der nach hinten geschlossen, nach vorn, zur Pfahlreihe hin, aber ganz offen war . . . Auch der Weg, der . . . [vom Hause des Festgebers] zu dieser Todesstätte der Bären führte, war mit einigen angeschnitzten Stöcken bezeichnet."

Bei den Sachalin-Giljaken besteht die „Arena [*ŋa-ńu*] . . . aus einem mäßigen festgestampften Platze, in dessen Mitte, der Anzahl der zu tötenden Bären entsprechend, ein oder mehr Paar . . . Pfähle [„heilige Bäume"], zwischen denen der Bär angebunden wird, errichtet werden" (Sternberg 1905, S. 262 f.). Die Pfähle (*qarẏan*)[83] werden aus zwei ebenmäßigen, hohen Fichtenstämmen hergestellt. Die Stämme werden in ihrer gesamten Länge entästet und entrindet; nur die dichten Zweige am äußersten Wipfel sowie vier, etwas unterhalb des Wipfels gelegene Äste (*tot* 'Arme'), von denen ebenfalls die Rinde entfernt wird, bleiben im symmetrischer Anordnung (zwei davon höher, die beiden anderen tiefer) am Stamm stehen. An das Ende jedes dieser Äste werden lange, „schneeweiße" *(i)nau,* die in der Mitte mit Preißelbeersaft bestrichen sind, gebunden. Der linke („vordere") Pfahl gilt bei den Tymi-Giljaken als der wichtigere (Krejnovič 1973, S. 193 f., 205; siehe die nach Ivanov wiedergegebene Zeichnung eines Giljaken: Abb. 8). Auch die Giljaken Südsachalins binden den Bären zwischen zwei abgeschälten und mit eingeschnitzten Mustern versehenen Pfählen (*kar(a)gan*) fest. Hinter den Pfählen steht ein (?) *pushun*

[83] *Qarga* heißen bei den Amur-Giljaken zwei Stangen, die neben den Festbindepfählen aufgestellt sind. Am Ende der Stangen sind Figuren in Form einer arabischen 8 eingeschnitzt (Taksami 1967, S. 218 f.); vgl. Savel'eva-Taksami (1970, S. 141): *qarga.* Nach Krejnovič (1973, S. 475) hat *qarẏa* im Amur-Dialekt auch noch die zusätzliche Bedeutung 'Pfähle, auf denen die Hilfsgeister des Schamanen hausen'; vgl. Smoljaks Deutung der auf den Bären-Schießplätzen stehenden Zierpfähle als „Schamanenbäume".

genannter, ebenfalls mit Schnitzmustern versehener Zierpfahl, an dem zahlreiche rituelle Schälstreifen angebracht sind (Hattori 1956, S. 98 mit Abb. der beiden Festbindepfähle). Dem *pushun*-Pfahl der südlicher wohnenden Giljaken entspricht bei den Tymi-Giljaken anscheinend ein *č'vje* genannter mächtiger Baum, der neben den Festbindepfählen steht; unmittelbar daneben ist ein Gerüst (*ləzŋ*) aufgestellt,[84] auf das (bei den Sachalin-Giljaken) vorübergehend der Kopf

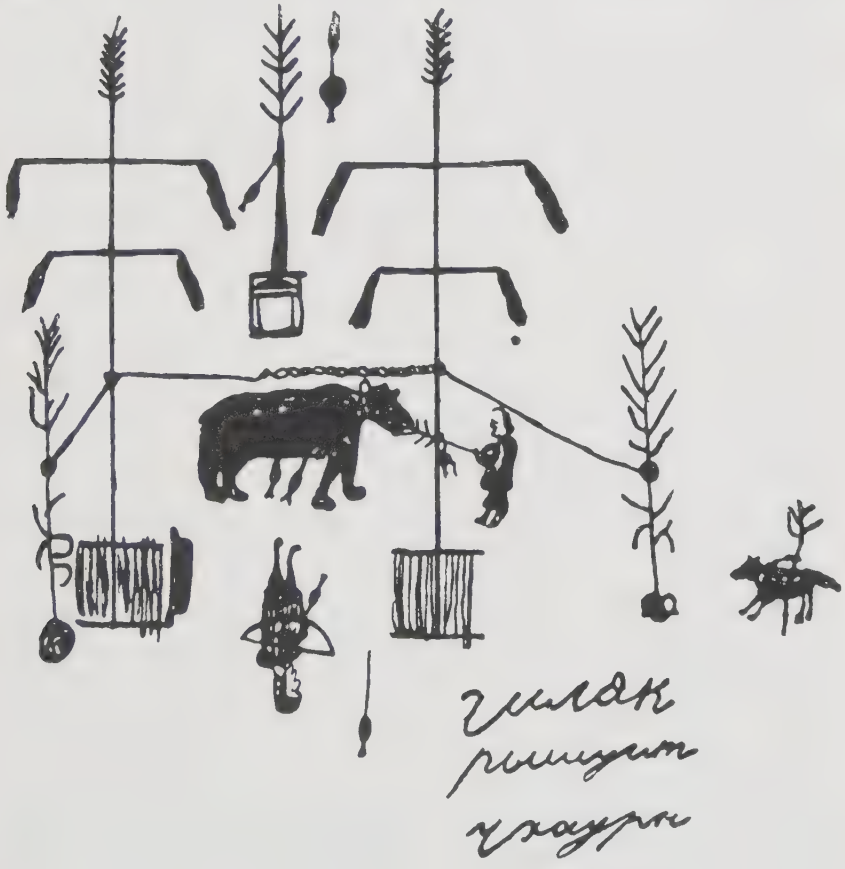


Abb. 8. Erschießung des Bären bei den Sachalin-Giljaken. Zeichnung eines Giljaken. (Nach: Poljanovskij und Bykov, aus Ivanov 1954, Abb. 46, S. 802.)

[84] Vgl. Schrencks (1858/95, III, S. 712) Abbildung einer gegen den *ləzŋ* gelehnten, teilweise entästeten Fichte bei den Kontinental-Giljaken; ein Modell des giljakischen „Bärenopferplatzes" im Leipziger Völkerkundemuseum hat stattdessen ein mehr dem *tugusi*-Pfahl der Sachalin-Ainu ähnelndes Aussehen (Paproth 1970, Taf. 76, Abb. 7).

des Bären gelegt wird (vgl. das Foto: Paproth 1970, Taf. 78, Abb. 9). Nicht weit entfernt vom Baum befindet sich auch der Speicher (*tjoŋqr xuńo*), in dem nach Abschluß der Festlichkeiten der Bärenschädel endgültig untergebracht wird (Krejnovič, l.c.). Nach Sternberg (1908, S. 176) wählt man als *čvje* einen in ungewöhnlicher Gestalt, mit doppeltem Stamm gewachsenen Baum. In einer giljakischen Erzählung (l.c., S. 174 ff.) sitzt der „Bergmensch" (d.h. Bär bzw. „Herr der Bären"), der eine Frau entführt, in der Gabelung eines solchen Baumes, weil das der ihm gebührende Platz ist; in dieser Gabelung verwandeln sich die beiden – Entführer und Frau – in Bären und entschwinden. Beim Fest werden vor der Tötung des Bären „Probepfeile" auf den *čvje*-Baum abgeschossen (vgl. unten: Abschnitt e) und an seinem Stamm wird auch das beim Zeremoniell verwendete Gerät aufgehängt.

Zum Tötungsplatz „wird eine lange, schmale Allee eingetreten, die zu beiden Seiten mit je 30 Paar junger Bäume (jedes Paar – Mann und Frau) in zwei Reihen bepflanzt wird, von denen zuerst 15 Paar Tannen, dann 15 Paar Weiden kommen." Am Vorabend des Festes (*nau-waxn-ku* 'Tag der Bereitung der *nau*, d.h. der Stöcke mit gekräuselten Spänen an der Spitze') wird ein Teil der paarweise hergestellten *nau* – („jedes Paar stellt ein Ehepaar dar,[85] auf daß sie es lustiger hätten und sich befruchteten und vermehrten") – „zum Schmuck auf die Spitze der Pfähle der Arena gesetzt, ein anderer Teil an sie unten angebunden" (Sternberg 1905, S. 262 f.). Durch die Allee aufgestellter Bäumchen hindurch wird der Bär zum Schießplatz geführt (Hawes 1905, S. 243).

Bei den Sachalin-Ainu besteht der *inau-ko,* der 'Platz, auf dem die *inau* aufgestellt werden' und wo der Bär getötet wird, aus einem kleinen Zaun und einem davor aufgestellten hohen Pfahl. Der Zaun wird aus einer Reihe von 60 nebeneinander in den Boden eingesteckten jungen Fichten gebildet, deren Zweige unten abgeschnitten und bloß am Wipfel stehengelassen worden sind.[86] Noch ein wenig vor den Fichten werden seitlich in gleichmäßigem Abstand 6 gleichhohe *inau* (deren Wipfel mit Hobelspänen umwickelt sind) aufgestellt. An den

[85] Krejnovič 1973, S. 194: „Tier-Männchen" und „Tier-Weibchen". Die Bäumchen heißen *wata*.

[86] An der Nordwestküste Südsachalins heißt „a fence-like structure made of fifty-five *inaw* and two logs" *hupinaw* (Ohnuki -Tierney 1968, S. 285). – Kasai (1943, S. 41 f.) und Nishizuru (1943, S. 133) sprechen von 60 aus abies sachalinensis hergestellten *inau*, wenn es sich um einen weiblichen Bären handelt, der erschossen werden soll, und 65 *inau*, wenn es sich um ein männliches Tier handelt.

Zaunstangen werden in einiger Höhe über dem Boden zwei dünne Stangen festgebunden und dazwischen 60 kurze buschige Weiden-*inau* nebeneinander eingesetzt. Außerdem werden an den Zaun Matten angelehnt. Vor dem Zaun wird der *tugusi* genannte (10 m) hohe gabelförmige Pfahl (Fichte oder Edeltanne) aufgerichtet,[87] der (mit dem höheren Gabelende ?) in dieselbe Richtung weist, nach der auch die Türen der Ainuhäuser ausgerichtet sind. An den Gabelenden des abgeästeten und entrindeten *tugusi*-Pfahls werden vor dem Aufstellen *inau* festgebunden; einige Stellen dieser *inau* sind (wie bei den Giljaken!) mit Preißelbeersaft rot angemalt; an dem einen werden Ohrringe aus zusammengedrehten Spänen, am anderen Kügelchen aus Spänen befestigt. Das *inau* mit den Ohrringen daran bindet man an den kürzeren (d.h. weiblichen) Gabelast, das andere mit den „Kügelchen" an den längeren (männlichen). Unterhalb der Gabelung wird ein nagelförmiges Stäbchen eingeschlagen und darauf ein kleines *inau* aufgestellt (Piłsudski 1915, S. 78, 108; vgl. 1909 b, S. 41).

g) Pfeilschießen vor der Tötung des Bären

Nach dem Eintreffen auf dem Schießplatz werden bei den Oltscha einige Leute ausgewählt, um die beim Schießen hinderlichen Zweige und Sträucher zu entfernen. Wenn diese Arbeiten ausgeführt worden sind, nimmt der Festwirt den von ihm zum Schützen erwählten Mann bei der Hand und führt ihn zum *muča,* d.h. zu der Stelle, wo der Bär erschossen wird. Der Festwirt überreicht dem Schützen Pfeile und einen Bogen. Daraufhin treten die Zuschauer zur Seite und bilden einen weiten Kreis, während sich die Wirtsleute hinter dem Schützen aufstellen. Dieser spannt den Bogen, prüft die Sehne, legt den Pfeil auf und läßt ihn hoch über die Wipfel der Bäume in Richtung auf den

[87] Ohnuki-Tierney (1968, S. 285) erwähnt von der Nordwestküste Südsachalins *taksa* (ballförmige Späne), die an dem Gabelbaum (*tukusihi*), an dem der Bär zur Erschießung festgebunden wird, angebracht sind. Derartige kreisförmig gebogene Späne sind auf Fotografien an den auf dem Festplatz stehenden Stangen zu erkennen: vgl. z.B. die Abb. bei Piłsudski 1915, S. 104 und 116 (= Paproth 1970, Taf. 82, Abb. 19). Am deutlichsten auf einem Foto bei Munsterhjelm 1922, S. 95, der von Opferstangen spricht, die mit „diversen Dekorationen, wie Spänen, Stoffetzen, Schädeln von Bär, Seelöwe oder Hund geschmückt sind" (S. 94). Auf allen diesen Bildern sind aber nur einfache Stangen, an deren Spitze zumeist ein *inau* aufgesetzt ist, nicht aber Gabelstangen zu sehen, wie sie auf anderen Bildern vom Ainu-Bärenfest abgebildet sind. Das Wort *taksa* bezeichnet auf Hokkaidō die an der Spitze mit Bambusblättern versehenen Stäbe, mit denen die auf den Bären abgeschossenen „Schmuckpfeile" abgeschlagen werden.

Bären abschnellen. Dies ist ein symbolischer Akt, der das „Säubern des Weges" genannt wird. (Zolotarev 1939, S. 114 f. u. eine Oltschazeichnung dieses Vorgangs auf S. 115, Abb. 16).

Als „Säubern des Weges" bezeichnen auch die Amur-Giljaken das Abschießen eines Pfeiles in Richtung auf den Bären unmittelbar vor dessen Tötung durch einen gezielten Pfeilschuß (Taksami 1967, S. 219). Ein anderes Pfeilschießen vor der Tötung des Bären beschreibt Schrenck (1858/95, III, S. 711) von den Amur-Giljaken: „Am Eingang zur Kadhra hielt der Zug. Von allerseits kamen die Knaben herbei gelaufen, um ihre kleinen, aber nicht immer harmlosen Pfeile auf die Thiere loszuschießen, was ihnen unter sichtlichem Ergötzen der Führer erlaubt wurde." Als ein nicht von Knaben, sondern von den Erwachsenen ausgeführtes „Probewettschießen mit dem Bogen" beschreibt Sternberg (1905, S. 266) den „vorletzten Akt der Tragödie" von den Sachalin-Giljaken: „Früher, als der Bogen eine wichtigere Rolle im Leben der Giljaken spielte, trug dieses Schießen ohne Zweifel den Charakter eines großartigen Wettkampfes, während es jetzt fast auf eine bloße Formalität reduziert ist. Als Ziel dient ein hinter dem Bären aufgerichtetes Brett. Zuerst schießen die *Narch-en* [d.h. die aus fremden Sippen eingeladenen Gäste; *-en* als deutsches Pluralsuffix!], darauf die Stammesgenossen des Herrn [d.h. Bärenbesitzers]; diese suchen die Gäste nicht zu blamieren und tun absichtlich Fehlschüsse. Die Menge folgt mit angestrengter Aufmerksamkeit und begleitet jeden Schuß mit lauten Beifallsäußerungen oder gewaltigen Lachsalven." Nach Hawes (1905, S. 245 und Abb. auf S. 245) „machte die Gesellschaft [auf dem Wege zur Hinrichtungsstätte] am Anfang der Allee Halt, um einigen Festteilnehmern Gelegenheit zu geben, stumpfe Pfeile mit hölzernen Spitzen auf den Bären abzuschießen. Sie schienen gar nicht zu versuchen, das Tier zu treffen, oder sie verfehlten ihr Ziel ganz schmählich, denn ihre Pfeile gingen entweder kläglich weit vom Ziel nieder oder über dasselbe hinaus. Dies scheint ein weiteres Beispiel dafür zu sein, wie sich überlieferte Gebräuche abschwächen, denn das Schießen mit stumpfen Pfeilen nach dem armen Bären pflegte in alten Zeiten eines der größten Vergnügungen zu sein." Nach Krejnovič (1973, S. 207) heißt dieses Abschießen von Pfeilen mit verdickten Spitzen aus Holz vor der Tötung des Bären *kŕyund*. Der erste Schütze schießt seinen Pfeil in die Höhe – er „bereitet den Weg" für die *ŋark*, die nach ihm schießen werden. Beim Abschießen der Pfeile, die oft schon vor dem Bären niedergehen, zuweilen aber auch über ihn hinwegfliegen, müssen alle Anwesenden hinter dem Schützen stehen bleiben. In der Mitte des Eingangs zum Tötungs-

platz ist ein durch Hobeln angespänter Weidenstamm in den Schnee eingesteckt; von da aus werden die Schüsse abgegeben. Nach der ersten Salve wird dieser Stock herausgezogen und in der Mitte des Platzes wieder eingesteckt. Dann wird von da aus erneut geschossen.

Bei den Hokkaidō-Ainu schießen die alten, in einer Reihe sitzenden Männer als „parting salute" für die sich auf den Weg ins Götterland begebende Bärenseele einige *hepere-ai* ('Pfeile des Bärenjungen') zum nordöstlichen Teil des Himmels ab (Batchelor 1932, S. 44); oder man läßt die Pfeile über den Festplatz fliegen und daran interessierte Knaben laufen hinterher, um sie zu holen[88] (Munro 1962, S. 170). Nach anderen Angaben stellt sich einer der Ältesten neben den toten Bären hin und schießt über ihn hinweg einen Pfeil in die Luft. Gleichzeitig stoßen alle anwesenden Männer einen lauten Schrei aus. Da das Götterland im Osten liegt und die Bärenseele dorthin wandert, will man durch das Abschießen der Pfeile in diese Himmelsrichtung, wie es in einer Quelle (Ifube 1969, S. 60 f.) heißt, den Weg reinigen, den die Bärenseele einschlägt. Auf gleiche Weise schießt man nach Abschluß des *kewomante*-Ritus, wenn der Bärenschädel hergerichtet und auf dem *nusa*-Zaun aufgesetzt ist, weil in diesem Augenblick die Bärenseele die Erde verläßt und in das im Osten gelegene Götterland abreist (Ifube, S. 103). Nach einer anderen Angabe treten dann „die Männer mit Bogen und Schmuckpfeilen vor dem heiligen Zaune an und schießen die Pfeile über diesen hinweg in den Wald. Treffen sie dabei den Stamm eines Baumes, so dürfen sie sich etwas wünschen, und die Götter sollen diesen Wunsch erfüllen" (Huber 1964, S. 56 f.; vgl. Sarashina 1955, S. 61; Inukai-Natori1939/40, II, S. 127; Paproth 1970, S. 330 f.).

Stimmen die letzterwähnten Schießbräuche weitgehend mit dem vor der Tötung des Bären zur „Reinigung des Weges" erfolgten Pfeilschießen bei den Oltscha überein, so gibt es bei den Hokkaidō-Ainu – und zwar nur bei diesen, den Sachalin-Ainu ist dieser Brauch vollkommen unbekannt – noch das direkte Beschießen des Bärenjungen mit stumpfen Pfeilen, also ein mit dem giljakischen „Probewettschießen" auf den Bären übereinstimmender Brauch.[89] Vor der Tötung des Bären – zuweilen gleich nach dessen Herauslassen aus

[88] Demgegenüber heißt es bei Genest (1888, S. 29 f.) von den Sachalin-Ainu: „Der Pfeil, welcher das Tier getötet hat [!?], wird dann von einem anderen Aino, den der Festgeber besonders ehren will, in die Weite geschossen, und man vermeidet sorgfältig, denselben wieder aufzufinden."

[89] Sarashina (1955, S. 45) erwähnt unter den beim Bärenfest der Hokkaidō-Ainu veranstalteten Wettkämpfen auch ein Pfeilspiel, bei dem versucht wird, den Pfeil mög-

Abb. 9. Beschießung des Bären mit Zierpfeilen bei den Hokkaidō-Ainu nach einer japanischen Darstellung. (Nach: P. Wirz, Die Ainu, München & Basel 1955, Abb. neben S. 32.)

dem Käfig, zumeist aber erst dann, wenn man ihn an einem *tush-op-ni* (*tusok-ni*) genannten Pfahl gebunden hat – beginnen die Festteilnehmer, Schmuckpfeile auf den Bären abzuschießen. Es sind das am Vortage des Bärenfestes hergestellte, *hepere-ai* genannte Pfeile, die eine rübenförmige, mit einer etwa 2 cm langen Holznadel versehene Spitze haben. Zuweilen wird an die Pfeilspitze ein rotes Tuch gebunden. Der Hausherr, in dessen Hause der Bär aufgezogen worden ist, hat das nur ihm zustehende Recht, besondere Pfeile, in denen sein Ahnenzeichen eingeritzt ist, auf den Bären abzuschießen, und zwar bei einem Weibchen 6, bei einem Männchen 5 Pfeile. Da die Pfeilspitze mit dem Pfeilschaft nur lose verbunden ist, so daß sie leicht abbricht, und die Pfeile selbst mit einem schwachen, nur beiläufig gemachten Bogen abgeschossen werden, verletzen sie den Bären kaum. Bleiben sie dennoch stecken, was bedeutet, daß der „Gott" sie angenommen hat, dann werden sie mit einem langen Stab, an dessen Ende Bambusgras gebunden ist (*takusa*), abgeschlagen. Das Abschießen der Schmuckpfeile erfolgt in einer durch das Verteilen derselben

---

lichst weit zu schießen. Kaum bloß einen Wettbewerbscharakter tragen aber einige andere von Sarashina beschriebene „Glücksspiele": ein Pfeilspiel, bei dem man versucht, einen Pfeil durch die aufstrebenden Äste eines Baumes hindurchzuschießen, während man sich gleichzeitig etwas wünscht, ein Wunsch, der in Erfüllung gehen soll, wenn der Pfeil glatt hindurchgeht; ein anderes besteht darin, auf eine Zielscheibe (ein an das x-förmige Pfahlkreuz, mit dem der Bär niedergehalten wird, oder an den Festbindepfahl gelehntes *inau*) mit einem Pfeil zu schießen, dessen Spitze abgebrochen worden ist, wobei man sich Jagderfolg wünscht und – wenn er trifft – zu beten. Das erinnert an die schon früher (Kap. V:7 & Fußn. 84) erwähnten Ratespiele, „deren Zweck es ist, zu bestimmen, wann und von wem der nächste Bär erlegt wird" (Karjalainen 1921/27, III, S. 223), wie besonders deutlich aus dem lappischen (Schießen der Frauen mit verbundenen Augen auf das Bärenfell, um herauszufinden, wessen Gatte den nächsten Bären erlegen wird) und dem wogulischen Brauch (der Erleger des Bären schießt, indem er sich mit dem Rücken zum Haus gewendet hinstellt, mit dem Bogen rückwärts auf die Hauswand; trifft der Pfeil an den obersten Balken, wird er bald einen weiteren Bären erlegen, je weiter unten aber der Pfeil auftrifft, umso länger wird es dauern) hervorgeht. Holmberg (1925, S. 33), der hierzu einige Beispiele anführt, hat später (Harva 1938, S. 433) aufgrund einiger Beispiele (Schießen auf den aufgehängten Bärenschädel oder auf die an eine Kiefer gehängte Leber des Bären) gemeint, daß „der Urzweck aller dieser Schießbräuche" der war, „sich selbst zu schützen." Tatsächlich gibt es auch bei den fernöstlichen Völkern Schießriten, die sich in die Kategorie der Ratespiele nur schlecht einordnen lassen, also eine andere Erklärung erfordern, wenn auch sicherlich Zwischenformen zwischen den einzelnen Riten unverkennbar sind. – Bei den folgenden Angaben des Haupttextes sind – soweit keine Einzelnachweise angegeben sind – benutzt worden: Batchelor 1901, S. 488; 1932, S. 40; Inukai-Natori 1939/40, I, S. 263 f.; 266 f., II, S. 101, 122; Kuramitsu 1953, S. 60 f.; Sarashina 1955, S. 12, 33; Kitagawa 1961, S. 145; Huber 1964, S. 55.

schon vorher festgelegten Reihenfolge: nach Scheube (1880, S. 48) „unter Vortritt des *Otena*" (= des „Häuptlings"); nach Sarashina (1955, S. 33) beginnend bei den Männern des Hauses, das den Bären großgezogen hat; „worauf sich alle anwesenden Männer anschließen" (Huber 1964, S. 55). Auch kleinere Knaben und sogar blinde Männer läßt man schießen, indem man ihnen die Hand führt (Inukai-Natori 1939/40, II, S. 122; Huber 1964, S. 55). Nehmen Japaner und Europäer als Gäste am Bärenfest teil, läßt man auch diese auf den Bären schießen (Scheube 1880, S. 48; Kitagawa 1961, S. 145). Bemerkenswert ist eine Angabe bei Ifube (1969, S. 58), da sie ganz in den Rahmen dessen fällt, was vorher von dem dreimaligen Umherführen des Bären um das Haus des Festwirts bei den Giljaken gesagt worden ist: Der Bär wird von dem *tusok-ni* genannten Festbindepfahl losgebunden und mit *takusa* „gereinigt". Dabei läßt man ihn im umgekehrten Uhrzeigersinn um den Festplatz laufen. Wenn der Bär dabei an den Dorfältesten vorbeikommt, schießt der das Amt des „Priesters" Ausführende den ersten Pfeil ab, danach schießen die anderen Dorfältesten, schließlich die jüngeren Leute, die sich auf der Südseite des Festplatzes aufgestellt haben. Wenn der Bär dreimal um den Festplatz gelaufen ist, wird er wieder am *tusok-ni* festgebunden, worauf seine Tötung durch Erschießen und gleichzeitiger (symbolischer?) Erwürgung erfolgt. Auf einen männlichen Bären werden 50, auf einen weiblichen 60 Pfeile abgeschossen; nach Sarashina bleiben diese Zahlen unverändert, ganz gleich ob der Bär 2 oder 3 Jahre alt ist. Huber dagegen behauptet, die Zahl der abgeschossenen Pfeile richte sich nicht nur nach dem Geschlecht, sondern auch nach dem Alter des Bären. Auf einen dreijährigen männlichen Bären werden z.B. 120 Pfeile abgeschossen. Ifube wiederum sagt, das Geschlecht des Bären spiele überhaupt keine Rolle und es würden auf den zweijährigen Bären 60, auf den dreijährigen 120 Pfeile abgeschossen (S. 55). Die Pfeile können auf alle Körperstellen des Bären gezielt werden, nur der Kopf darf nicht getroffen werden. Durch die vielen Pfeilschüsse aufs äußerste gereizt, wird der Bär immer wilder, was dahingehend ausgelegt wird, daß er nach dem Willen der Götter nun freudig zu tanzen beginne. Der Sinn dieses so grausam anmutenden Ritus liegt keineswegs darin, dem Bären Qualen zuzufügen, beabsichtigt ist vielmehr eine Beteiligung aller an der Tötung des Tieres; jeder will mithelfen, den Bären „fortzusenden"; jeder möchte dem Abschied nehmenden Tier als Geschenk einen Pfeil mit auf den Weg geben. Damit dieses Geschenk von der Bärenseele auch tatsächlich mitgenommen werden kann, muß die Pfeilseele befreit, die materielle Form, in der sie ein-

geschlossen ist, zerstört werden, was durch das Schlagen mit dem *takusa* auf den Pfeil, der dabei auseinanderbricht, geschieht. Die Pfeile vom Boden aufzuheben und mit nach Hause zu nehmen, ist verboten.

h) Die Tötung des Bären

Die Oltscha wählen – falls der zu tötende Bär als Jungtier gekauft worden ist – als Bärenschützen einen Mann aus, der zu den *gusi* oder *gamasun* gehört, d.h. jemanden von den Brüdern der Mutter oder von den Schwiegersöhnen (bzw. Schwägern). Niemand anderes darf den Bären erschießen. Handelt es sich jedoch um einen selbst eingefangenen Bären, dann ist die Wahl des Schützen eine komplizierte Angelegenheit, denn in diesem Fall kommen die Angehörigen von zwölf verschiedenen Sippen (über deren Funktion beim Bärenfest noch zu sprechen sein wird) in Betracht. Sind mehrere Bären vorhanden, die beim Fest getötet werden sollen, so schießen der Reihe nach verschiedene Angehörige der genannten Sippen; dabei richtet man sich nach der Sitzordnung, die diese Sippen beim Fest auf den Pritschen einzunehmen pflegen: als ersten Schützen wählt man einen Angehörigen der vornehmsten („ältesten") Sippe, die ihren ständigen Platz auf dem *pusku* (dem an der linken Wand gelegenen Teil der Sitzbank) hat, danach einen Angehörigen der „ältesten" auf dem *malu* (dem mittleren Teil der Sitzbank) sitzenden Sippe, worauf mit einem Angehörigen der – der Rangordnung nach – nächstfolgenden Sippe vom *pusku* fortgefahren wird usw. Obwohl bei einigen Oltscha Unstimmigkeiten darüber herrschen, wer den Bären zu erschießen hat, ist es in den allermeisten Fällen doch ein *gusi,* dem diese wichtige Aufgabe zufällt. Nachdem der Schütze den *pomaku*-Pfeil zur „Säuberung des Weges" abgeschossen hat, geht er nahe an den Bären heran und schießt – nachdem er einen günstigen Augenblick abgepaßt hat[90] – dem Bären einen Pfeil ins Herz. Dieser Pfeil heißt *ajazabdu* (*ajaʒabdu*). Gelingt es dem Schützen nicht, den Bären mit drei Pfeilschüssen zu töten,

[90] Bei den Sachalin-Giljaken wird mit einem Fichtenbäumchen sachte auf die Schnauze des Bären geschlagen, um ihn auf diese Weise zu veranlassen, sich aufzurichten, und zwar so, daß er seine rechte Seite dem Schützen, der den Todespfeil abschießt, zuwendet, denn es existiert bei einigen Sippen die Vorschrift, den Bären nur durch einen Schuß in die rechte Seite zu töten (Krejnovič 1973, S. 207; vgl. Hawes 1905, S. 246 f.: „Das Tier . . . muß geneckt werden, bis es sich umdreht, worauf der Schütze den Pfeil abschnellt"). Auch nach Takahashi (1942, S. 91) wird der Bär mit dem Bogen durch Schüsse zwischen die rechten Rippen [also durch Lungenschuß] getötet. Das von Krejnovič von den Giljaken beschriebene Verfahren scheinen auch die Olt-

dann wird der Wirt wegen der seinem „Verwandten" zugefügten Qualen böse, und er fordert vom Schützen einen Hund.[90a] Sobald der vom Pfeil getroffene Bär niederstürzt, schießen der Wirt und seine Verwandten ebenfalls Pfeile auf den Bären ab, um dem sterbenden oder bereits toten Tier den „Gnadenschuß" zu geben. Darauf nehmen drei oder vier Männer, wobei die Sippenzugehörigkeit derselben keine Rolle spielt, mit Spänen versehene Weidenstöcke und pressen damit den Bärenkörper auf den Boden[91] (Zolotarev 1939, S. 114 f.).

Aus den über das Bärenfest der Orotschen vorliegenden Quellen ist nicht eindeutig zu ersehen, wer den Bären erschießt, da diese Frage z.T. unterschiedlich beantwortet wird. Margaritov (1888, S. 34) sagt, daß es der Festwirt ist, dem diese Aufgabe zufällt, erst danach kämen diejenigen Schützen an die Reihe, die sich bei den Wettkämpfen her-

---

scha anzuwenden, denn auf einer Zeichnung dieses Vorgangs (Zolotarev 1939, S. 116, Abb. 17) ist das Necken des (aufgerichtet dargestellten) Bären zu erkennen. – Von den Amur-Giljaken teilt Krejnovič (a.a.O., S. 467) mit, daß sie (mitunter) den Bären zur Erschießung nicht an Pfähle binden, sondern zwischen Seilen, die am Halsband befestigt sind, festhalten. Die Hokkaidō-Ainu führen einen Bären, der nicht zuläßt, sich an den Pfahl binden zu lassen, manchmal die ganze Nacht hindurch. Am Morgen bringt man dann das Tier in den Käfig zurück, und dort erschießt der Besitzer es eigenhändig mit dem Bogen (Piłsudski 1915, S. 151).

[90a] Wenn der Bär bei den Sachalin-Ainu durch ungenau gezielte Schüsse nur verwundet worden ist und sich der Tötungsprozeß in die Länge zieht, dann ist der Wirt aufgebracht und fordert von dem Schützen eine Buße in Gestalt eines Hundes, der dann auf der Stelle erwürgt und fortgeschickt wird, damit er dem fortgegangenen, verärgerten Bären nachjagt und ihn besänftigt (Piłsudski 1915, S. 122). Von den Giljaken sagt Takahashi (1942, S. 90): Wenn ein *enaxark* (ein Angehöriger einer fremden Sippe) während des Bärenfestes ein Gebot verletzt, dann muß er einen Hund als Buße geben.

[91] Zolotarev (1937, S. 125) möchte darin eine „symbolische Erdrosselung" des Bären erblicken, so wie sie bei den Hokkaidō-Ainu tatsächlich praktiziert werden soll, während die Sachalin-Ainu – ebenso wie die Giljaken und Oltscha – den Bären durch Pfeilschuß töten. Bei den Sachalin-Giljaken stürzen sich mehrere Männer auf das gefallene Tier und beginnen, es zu würgen, „um seinen Tod zu beschleunigen und es sich nicht quälen zu lassen" (Sternberg 1905, S. 267). Nach Krejnovič (1973, S. 208) stürzt sich in diesem Moment ein Mann auf den Kopf des Bären, preßt ihn kräftig auf den Boden und scharrt mit den Händen Schnee in die Nüstern, damit das Tier schneller erstickt. Von den Sachalin-Ainu schreibt Piłsudski (1909 b, S. 57; vgl. 1915, S. 122): „Einige Greise warfen sich nun über den Körper und drückten ihn [3–4 Minuten lang] zurecht", angeblich aber nur „damit er nicht eine verkrümmte Lage annehme." Zolotarev weist noch darauf hin, daß die Sachalin-Ainu ehemals auch Adler und Füchse rituell durch Erwürgen töteten, und daß sie – ebenso wie die Giljaken – die beim Bärenfest geopferten Hunde durch Erdrosseln in einer Lederschlinge töten. Bei den Bella Coola „when a grizzly bear has been shot, lad who whishes to make himself brave, approaches it and thrusts his arm down the dying animal's throat. This kills it by chocking" (McIlwraith 1948, S. 710).

vortaten. Anfangs schießt man aus einer Entfernung von 30 Sažen, verunglückt der Schuß aber, geht man näher auf 10 Sažen an das Opfer heran. Wenn auch aus dieser Distanz niemand den Bären zu töten vermag, rückt man noch näher vor. Geschieht es, daß der Schütze auch aus der kürzesten Entfernung keinen todbringenden Pfeil abschießen kann, ersticht der Wirt das gequälte Tier mit der Lanze. Nach Lopatin (1925, S. 23 f) fällt dem Neffen des Wirts von Schwesternseite die schwierige Aufgabe zu, den Bären zu töten. Er bewaffnet sich mit einem Bogen und mit Pfeilen, die mit einer Eisenspitze versehen sind, und stellt sich in einer Entfernung von ungefähr 80 Metern von dem Baum auf, an dem der Bär festgebunden ist. Er hat das Recht, vier Schüsse abzugeben. Wenn einer der Schüsse erfolgreich ist, darf er 10 Meter näher herantreten und erneut schießen. Oftmals gelingt es ihm aber überhaupt nicht, einen gelungenen Schuß abzugeben, und der Wirt wählt jemand anderen, der seiner Meinung nach ein besserer Schütze ist, und stattet ihn ebenfalls mit vier Pfeilen aus. Auch dieser Bogenschütze stellt sich in der vorgeschriebenen Entfernung auf und darf nach jedem erfolgreichen Schuß näher an das Ziel heranrücken. Es kommt häufig vor, daß die Bogenschützen mehrere Male gewechselt werden müssen, ehe einer von ihnen den erfolgreichen Schuß abgibt. Der Bär wird von immer mehr Pfeilen getroffen und die Bogenschützen rücken immer näher an ihn heran. Aufgestellt in zwei Reihen zu beiden Seiten des Schützen steht die Menge und schwenkt bei jedem Schuß, den dieser abschnellen läßt, mit Fichtenzweigen in die Richtung, die der Pfeil nimmt, und stößt dabei laute Schreie aus. Wenn zu sehen ist, daß der Bär dem Tode nahe ist, nimmt der Wirt selbst einen Bogen zur Hand, um persönlich den Fangschuß abzugeben. Nach Lar'kin (1964, S. 99 f.) entfernt sich der Schütze ca. 100 m vom Bären. Beiderseits des Schießplatzes stellen sich Knaben auf, die Fichtenzweige in den Händen halten. Als erster schießt der Bruder oder Schwager des Festwirts. Handelt es sich um eine Bärin, so gibt man dem Schützen drei Pfeile, während er zur Erschießung eines männlichen Tieres vier Pfeile ausgehändigt erhält. Wenn ein Pfeil unterwegs ist, schwenken die Knaben mit den Fichtenzweigen und schreien: *o. . . o. . . o. . .* Angeblich soll der Bär „von der ihm drohenden Gefahr unterrichtet werden" (vielleicht hat das Winken mit den Zweigen aber eine ähnliche Bedeutung wie das Abschießen eines Pfeils zur „Reinigung des Weges" bei den Oltscha). Es wird aus drei Entfernungen geschossen; von der letzten Distanz aus tötet der Wirt selbst den Bären, „um dem Gesandten des Herren der Taiga seine Achtung zu erweisen."

Auch bei den Oroken muß der Bär von dem Angehörigen einer fremden Sippe durch Pfeilschuß getötet werden. Im Gegensatz zu den ihnen benachbarten Sachalin-Giljaken wird die Beschießung nicht nach Westen in Richtung auf das Gebirge ausgeführt, wo nach giljakischer Anschauung der 'Herr der Bären' wohnt, sondern nach Osten (Vasil'ev 1929, S. 19). Nach Yamamoto (1968, S. 27) schießt der älteste (erfahrenste?) Anwesende mit Pfeil und Bogen – beide aus entrindetem Lärchenholz – dem Bären ins Herz. – Bei den Negidalen darf jeder, der einer fremden Sippe angehört, auf den Bären schießen (Sternberg 1933, S. 536), gewöhnlich ist es aber der Schwager (bzw. Schwiegersohn) des Festwirts, dem diese Aufgabe zufällt. Auch hier wird mit Pfeil und Bogen geschossen. In den Sippen Ajumkan und Njasixagil' stellt sich derjenige, der den Schuß abgibt, nahe beim Bären auf und beginnt, wenn das Tier tödlich getroffen ist und niederstürzt, davonzulaufen, wird aber von zwei oder drei Männern aus der Sippe des Wirts eingeholt. Sie schlagen den Töter und werfen ihm vor: „Warum hast du meinen Bären getötet?" In den Sippen Udan und Čomoxogil' stellt sich der Bärenschütze ziemlich weit entfernt vom Bären auf. Zwischen Bär und Schütze stellen sich dann zwei Personen nahe nebeneinander hin, denn der Bär soll nicht sehen, wer ihn tötet. Bevor der Schütze den Pfeil abschnellen läßt, treten die beiden Männer ein wenig auseinander und geben die Schußlinie frei. Wird der Bär aber nicht gleich vom ersten Schuß niedergestreckt, so treten die Männer noch weiter auseinander, damit der Schütze näher an den Bären herangehen und ihm den Gnadenschuß geben kann.

Bei den Giljaken darf der Bär weder vom Bärenbesitzer noch von einem seiner Sippenangehörigen getötet werden; der Töter muß der Sippe des Schwiegersohnes (bzw. Schwagers) (*ymyi*) oder des Schwiegervaters (Vater der Ehefrau des Bärenbesitzers) (*axmalŋ*) angehören.[92] Auch einem nicht zur eigenen Sippe gehörenden Freund (*xərniyvŋ*) darf dieses Amt angetragen werden „Er machte es mit sei-

[92] Die von Slawik (1952, S. 192) aufgestellte Regel: „Wenn beim Bärenfest zum Beispiel der Clan A den Bären aufzieht und das Fest veranstaltet, so ist der Clan C *narchen* [irrtümlich für *narch, ŋark*], Ehrengast. Der Clan C tötet den Bären und verspeist den größten Teil des Fleisches und bekommt es noch als Gabe nach Hause mit. Der Clan A (und B) ist mit dem Bären gentilverwandt und würde nach Sternberg einen Gentilgenossen töten und verzehren, weshalb die Tötung und Verspeisung vom nicht agnatisch verbundenen Clan C durchgeführt wird" – trifft also für Klan B (dessen Angehörige ebenfalls als Bärentöter infrage kommen) nicht zu. Slawik zitiert Haekel (nach Czaplicka bzw. Sternberg) über die Soziologie der Giljaken: „Die Giljaken zerfallen in Einheiten von drei Clans (pandf), die miteinander in ganz bestimmter Heiratsordnung stehen. Der Clan A nimmt seine Ehefrau aus dem Clan B und ver-

Abb. 10. Der zur Erschießung am Gabelpfahl festgebundene Bär bei den Sachalin-Ainu. (Nach: Fujita 1930.)

Abb. 11. Der nach der Tötung aufgebahrte Bär mit angelegtem Schmuckgürtel und „Traglast" auf dem Rücken. Sachalin-Ainu. (Nach: Fujita 1930.)

ner Hand", heißt es vom Töter. Wenn der Bär kein Lebenszeichen mehr von sich gibt, läuft der Bärenbesitzer zu dem Töter hin und schreit ihn an: „Warum hast du unseren Bären getötet?'" Der antwortet: „Obwohl ich euren Bären getötet habe, fürchte ich euch [die Sippenangehörigen des Bärenwirts] nicht!" Sie beginnen daraufhin, miteinander zu kämpfen, und der Töter läßt sich vom Wirt in den Schnee werfen[93] (Krejnovič 1973, S. 181, 208 f.).

Vielleicht ist bei jenen Ainu an der Nordwestküste Südsachalins, von denen es heißt: „someone, who is not a member of the host family, shoots the bear" (Ohnuki-Tierney 1968, S. 285) – giljakischer Einfluß anzunehmen, denn weiter südlich an der Westküste der Insel erhielt Piłsudski (1915, S. 154) folgende Auskünfte über den Töter des Bären: Um den Bären zu erschießen, wird irgendein älterer Mann eingeladen, der durchaus ein Verwandter des Festveranstalters sein darf, aber nicht zu den Mitbewohnern seines Hauses gehört. Der zum Schützen erwählte Mann kommt in Begleitung eines jüngeren Verwandten zum Fest; der letztere wird in ein Seidengewand (*kosonde*) gekleidet, und man erlaubt ihm, den Pfeil zu tragen, mit welchem der Bär erschossen werden soll. Beim Abschießen des Pfeils steht der Bärenbesitzer neben dem Schützen, und der jugendliche Assistent stellt sich dahinter auf. Bei den Ainu an der Ostküste ist es dagegen unerlaubt, vorher darüber nachzudenken, wer den Bären erschießen soll; die Wahl muß im letzten Augenblick erfolgen. In dem von Piłsudski (1909 b, S. 57) beschriebenen Fall war es ein Verwandter des Festwirts aus dem Norden.

i) Die Behandlung des toten Bären und der Festschmaus

Die Oltscha nehmen dem Bären gleich nach dem Eintreten des Todes die Ketten ab und der Wirt schreit *i-i-ə, i-i-ə*. Die Kette wird fort-

heiratet seine weiblichen Mitglieder an den Clan C. Die frauengebende Gruppe heißt Clan des Schwiegervaters (*ahmalk*), die frauennehmende Gruppe: Clan des Schwiegersohnes (*ymgi*). Mit diesem Clansystem sind nun Cross-Cousin-Heirat und patrilokale Ehefolge verbunden . . . Zwischen diesen drei durch Heirat verbundenen Clans bestehen verschiedene gegenseitige Obliegenheiten, so unter anderem Geschenkaustausch und solidarische Hilfeleistungen bei der Jagd."

[93] Möglicherweise wird hier (und auch in dem von den Negidalen beschriebenen Fall?) eher ein durch den Scheinangriff ausgedrücktes Ungehaltensein des Bärenwirts über die seinem „Verwandten" zugefügten Qualen (wie bei den Oltscha) zu erblicken sein, denn in dem von Krejnovič geschilderten Falle hieß es hinterher, daß der Bärenwirt unzufrieden damit war, daß der Schütze den Bären nicht mit dem ersten Schuß töten konnte und durch Abschießen eines zweiten Pfeiles dem Bären unnötige Qualen zufügen mußte.

gebracht und der Bär auf eine Unterlage aus mit Spänen versehenen Weidenstöcken gelegt (Zolotarev 1939, S. 115). Bei den Orotschen schreien die Gäste, während man dem Bären die Kette und den Haken abnimmt, *aročä xo-xo-xo* („eine eigentümliche Einladung des Bären"), worauf man ihn in die Behausung des Wirts trägt. (Lar'kin 1964, S. 100). Nach Leontovič (1897, S. 57 f.) „schleift man das Tier, wenn es verwundet niederfällt, zu dem in der Nähe gemachten Lagerfeuer, gibt ihm den Todesstoß, weidet es aus, ißt das rohe Herz, die Leber, Testikel usw., zieht das Fell ab und schneidet (den Körper) in Stücke." Das Fell wird nach Lopatin (1925, S. 24) so abgezogen, daß der Kopf unbeschädigt bleibt. Man legt es auf ein eigens angefertigtes Tablett, das mit Fichten- oder Kiefernzweigen geschmückt worden ist. In die Nüstern des Bären werden zur Ausschmückung kleine Äste von roten Heidelbeeren gesteckt.[94] Vor den Kopf wird ein kleiner Tisch mit Schälchen voll Speisen (bestehend aus Fisch, Brei, Kuchen usw.) hingestellt. Es sind das Gaben, die der Ehrengast, der Vorsitzende des Bärenfestes, dem Bären darbietet. Wenn er diese Gaben bringt, geht er auf den Bären zu, umarmt den Kopf, küßt ihn und sagt: „Ich bin zu dir gekommen,[95] ich habe deinen Kopf genommen. Ich küße dich, *mapa, mapa*! Sei nicht böse auf mich. Ich habe dir stets viel Nahrung gegeben. Du hast viele Lebensmittel gefressen. Sei nicht böse auf mich! Ich werde in den Wald gehen, um zu jagen. Sei gnädig mit mir! Wenn du mich erblickst, sei nicht böse auf mich! Ich habe dich nicht beleidigt. Wenn du mich im Walde erblickst, füge mir kein Leid zu. Man hat dich jetzt hier getötet. Viele Leute sind gekommen, um dich zu sehen. Alle diese Leute haben dich getötet und sie werden

[94] Krejnovič 1973, S. 212: Die Giljaken verstopfen die Nasenlöcher des Bären, damit er während des Zerteilens seines Körpers nicht den Geruch der Menschen wittere, gemäß dem von Krohn (1928, S. 402; vgl. Edsman 1958, S. 75) sinngemäß wiedergegebenen finnischen Spruch: „Ich nehme von meinem Petz Nase – Ohr – Auge, damit er nicht mehr spüren, hören, sehen könne." (= SKVR VII: 5, 3390, V. 5–10). Die Finnen stecken dem Bären (und Hasen) auch einen dreiästigen Fichtenzweig in Ohren und Schnauze (Holmberg 1925, S. 27 f.). Vgl. Edsman 1958, S. 69: Der Anführer der Bärenjäger schneidet mit den obengenannten Worten die Ohren des Bären ab. Darauf fragt ein anderer: „Was wirst du an seine Stelle setzen?" – „Ich setze ein zu einem Dreieck gebogenes [K. Vilkuna 1963, S. 12: dreistieliges] Reis (an seine Stelle)". – Bei den Giljaken wird der „wiederauferstandene" Bär andernfalls den Geruch desjenigen Menschen, der ihn zerlegt hat, wittern und ihn angreifen.

[95] Vgl. hiermit die oben S. 157 nach Vasil'ev wiedergegebenen Begrüßungsworte an den im Walde erlegten Bären. Wenn es dort heißt, „du kamst" (der russische Text ließe auch „ich kam" zu), dann wegen der von Vasil'ev angegebenen Erläuterung, „daß der Bär freiwillig zum Jäger kam". Lopatin hat den hier zitierten Text der Rede auch 1957, S. 63, zusammen mit den orotschischen Originalworten veröffentlicht.

jetzt dein Fleisch essen." Eine ähnliche Verbeugung führt auch der Besitzer des Bären aus, und alle übrigen Anwesenden machen es ihm nach.

Bei den Oltscha wird auf dem *aračʉ* neben dem toten Bären ein Feuer angezündet. Der Schlitten (*sildə tučʉ*) wird entladen und der Inhalt neben die Pfähle gelegt, an denen der Bär festgebunden gewesen war. Hierauf setzen sich alle, auch bei eisigster Kälte, auf den Boden nieder, um zu essen. Es werden mehrere Sorten Fisch und Grütze gegessen. Jeder Speisende wirft ein Stückchen Fleisch und Brei ins Feuer. Während die Gäste essen, weidet der Wirt (und seine Sippenangehörigen, also ganz im Gegensatz zu den Nordtungusen!) den Bären aus. Ist das Mahl beendet, lädt man den ausgeweideten Bären auf den Schlitten und fährt ihn zum Haus des Festwirts. Dort angekommen, wird, wenn es sich um ein Männchen handelt, einmal um dasselbe herumgefahren, bei einem Weibchen zweimal.[96] Erst danach wird der Bär ins Haus hineingetragen.[97] Knaben im Alter von drei bis zu zehn Jahren erwarten die Prozession an der Tür und stürzen sich, sobald der Bärenkopf im Türrahmen erscheint, in hellen Scharen auf ihn und klammern sich im Fell fest. Viele Väter nötigen das „Handgemeinwerden" mit dem Bärenfell ihren noch ganz zarten Kindern ab, die noch nicht einmal gehen können[98] (Zolotarev 1939, S. 115 f.).

---

[96] Die Sachalin-Giljaken ziehen den Bären nach der Erschießung dreimal von Osten nach Westen, also nach dem Laufe der Sonne, um den linken Festbindepfahl herum. (Krejnovič 1973, S. 209). Nach Hawes (1905, S. 248) sind es Frauen, die die Tatzen des toten Bären hochheben und den Kadaver dreimal um den „Opferplatz" herum schleppen.

[97] Bei den Oltscha scheint also der Brauch, das Bärenfell mit dem daranbefindlichen Kopf nicht durch die Tür, sondern wie bei den Kontinental-Giljaken durch das Fenster (Schrenck 1858/95, III, S. 715; Taksami 1963, S. 447) hineinzuheben, unbekannt zu sein. Die Sachalin-Giljaken, die in Erdjurten wohnen, lassen Bärenfell und -kopf durch die Rauchfangöffnung ins Innere der Wohnung herab (Schrenck, l.c., S. 733; Sternberg 1905, S. 268; Krejnovič 1973, S. 217 ff. mit den dabei gesungenen Liedern u. gilj. Zeichnung des Vorgangs: Abb. 10 auf S. 240). Bei den Ainu wird der Bär (aber auch anderes Wild) stets durch das auf der Ostseite gelegene „Götterfenster" ins Haus hereingehoben und durch dieselbe Öffnung wird der Schädel daraus wieder entfernt, um zur Bestattung geführt zu werden. Die Jenissej-Ewenken heben zu diesem Zwecke die Zeltbedeckung an (vgl. oben S. 173).

[98] Hierin ist wohl eine ähnliche Sitte zu erblicken, wie das „Kämpfen" der Knaben mit dem in Gerten eingewickelten Bärenschädel bei den Ewenken (vgl. Bd. II). Die Sachalin-Giljaken rufen während des Bärenfestes von Zeit zu Zeit ein Kind herbei, dessen Stirn sie für einen Moment auf den Bärenschädel (wahrscheinlich ist der auf einem Gerüst aufgebahrte Bärenkopf gemeint) legen. Dabei rufen sie: „Schließe Bekanntschaft mit dem alten Kameraden!" Die Kinder verabscheuen im allgemeinen diese Prozedur und weinen, die mutigeren ziehen an den Bärenohren und werden

Bei den Oroken wickelt man das Fleisch, nachdem der Bär enthäutet worden ist, in das Fell ein und bringt es zusammen mit dem Kopf im hinteren („oberen") Teil des Hauses (*maro*) unter. Dorthin werden Leckerbissen und Wein gebracht.[99] Danach folgt die Festmahlzeit (Yamamoto 1968, S. 27). Die Oroken Nord-Sachalins veranstalten das Fest des Bärenkopfessens nicht gleich nach der Tötung des Bären, sondern erst einige Zeit danach, wenn die weniger wichtigen Teile des Körpers schon aufgegessen worden sind,[100] an einem neuen Winterstandort. Es ist das ein selbständiges und stärker besuchtes Fest, bei dem auch die Rentierrennen stattfinden (vgl. oben Abschnitt d). Für die (nicht der eigenen Sippe angehörenden ?) Gäste wird ein großer čum von 10 Metern Durchmesser und mit zwei Türen gebaut, der nur einmal – für diese besondere Gelegenheit – benützt wird. Außer dem Bärenkopffleisch wird auch eine geleeartige Speise (*mōni*)aus gekochten und dann zerriebenen Fischhäuten bereitet, die Zutaten von Robbenfett und Beeren enthält. Das Bärenfleisch (überhaupt) wird von den Männern gekocht, und die Frauen erhalten nur wenig davon (Vasil'ev 1929, S. 6, 18 f.; 1948, S. 89; Levin-Potapov 1956, S. 858; Ōbayashi-Paproth 1966, S. 223).

Wenn bei den Oltscha der Bär in das Haus gebracht worden ist, wird es nur von den Sippenmitgliedern (den patrilinearen Verwandten) des Wirts betreten. Sie errichten im Innern des Hauses (*malu*) ein Gerüst, auf dem das zusammen mit dem Kopf abgezogene Fell des Bären gelegt wird, wahrscheinlich ähnlich, wie es Schrenck von den Amur-Giljaken abgebildet hat (Abb. 12). Danach wird ein Festmahl aufgetragen, das aus den Überresten von in kleine Stückchen zerhackten Fischs von vorausgegangenen Gastmählern besteht. Am späten Abend werden dann alle Gäste ins Haus gebeten, auf die Prit-

---

von der versammelten Menge beglückwünscht; „das sind die tapferen, die in einigen Jahren selber hervorragende Jäger sein werden" (Labbé 1903, S. 264). Ähnliche Mutproben für künftige Bärenjäger sind auch den Kwakiutl und Bella Coola bekannt (Boas 1930, S. 195; McIlwraith 1948, S. 710 f.).

[99] Vasil'ev (1948, S. 90 ff.) sagt noch, daß die Oroken (und Orotschen) dem Kopf des Bären Hochachtung erweisen, ihn mit Rauch von Nadelbäumen umräuchern und ihn mit Reis und anderen Speisen bewirten.

[100] Bei den Ainu an der NW-Küste Südsachalins wird der Bär während des sogleich abgehaltenen Gastmahls verzehrt; „except for a hind leg of the bear which is saved until the next spring when the final part of the bear ceremony takes place." – „At this feast, the members of the family who raised the bear should eat the meat", während sie beim ersten Gastmahl nichts vom Bärenfleisch essen dürfen (Ohnuki-Tierney 1968, S. 286 f.). – Zu erinnern ist auch an die von den Amur-Giljaken geübte Praxis, das Bärenfest für eine unbestimmte Zeit zu unterbrechen und erst bei Wiederaufnahme der Feierlichkeiten das Bärenfleisch zu essen (Schrenck 1858/95 III, S. 713).

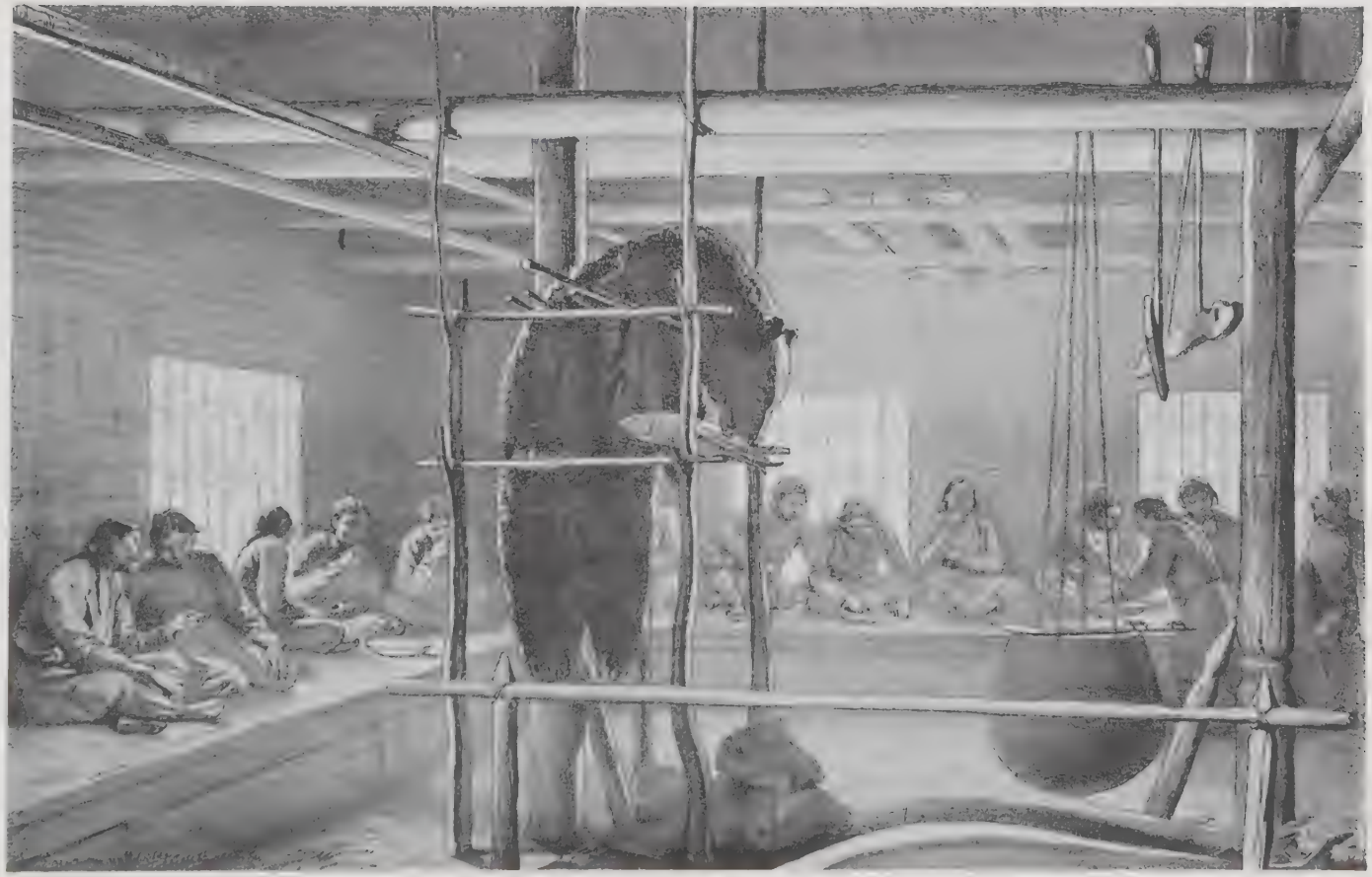


Abb. 12. Bärenfestschmaus bei den Amur-Giljaken: Das über ein Gerüst gehängte Bärenfell mit daranbelassenem Kopf. (Nach: Schrenck 1858/95, III, Taf. XLIX.)

schen hingesetzt und bewirtet. Es beginnt ein Gelage, das erst mit Sonnenaufgang sein Ende findet. Zuerst wird *tala,* roher frischer Fisch, gewöhnlich Karpfen, klein zerhackt, aufgetragen. Wenn man damit fertig ist, wird eine Suppe (*čobo*) gereicht und danach folgt Wodka. Erst wenn der Schnaps völlig aufgetrunken ist, brechen die Gäste auf. Bevor sie das Haus verlassen, werden jedem von ihnen Stücke gefrorenen *mos'* und Brei (*daba*) überreicht (Zolotarev 1939, S. 116).

Bei den Negidalen wird der Körper des Bären nach der Tötung zerteilt, wobei die Knochen nicht mit einem Beil zerschlagen werden dürfen. Das Fleisch wird nach Hause gebracht, der Kopf auf eine Pritsche gelegt. Irgendwelche Opfer sollen dabei nicht vorgenommen werden (vgl. jedoch das im Kap. VIII:1 beschriebene „Füttern" des auf der Jagd erlegten Bären). Der Kopf wird genau wie sonst in der Jurte gekocht. Dann findet ein Gastmahl statt, wobei die Frauen weder vom Kopf, vom Herzen, noch von der Leber essen dürfen. Auch die Kinder dürfen nichts vom Kopf essen (Sternberg 1933, S. 536).

Das orotschische Festmahl findet nach Lopatin (1925, S. 24) im Freien statt. 20–30 Lagerfeuer werden angezündet, große Kessel werden gebracht und alles wird vorbereitet, um das Bärenfleisch zu kochen. Alle diese Arbeiten werden ausschließlich von den Männern ausgeführt.[101] Kopf und Schwanz werden abgeschnitten und auf ein Tablett gelegt, mit Tannenzweigen und Holzspänen geschmückt, und der Wirt bietet dem Ehrengast, indem er vor der gesamten Menge vor ihm niederkniet, das Tablett an. Der Ehrengast nimmt die Gabe entgegen, bedankt sich bei dem Wirt und spricht Trinksprüche von der Art aus, wie sie oben (Kap. VIII:2) anläßlich der Beschreibung des Zeremoniells für den auf der Jagd erlegten Bären erwähnt worden sind. Dann überreichen er und sämtliche Gäste dem Wirt Geschenke. Hierauf schließt sich das feierliche Verzehren des Bärenfleisches an, und der weitere Festverlauf ist derselbe wie bei dem bereits beschriebenen für den auf der Jagd erlegten Bären. Ungeheure Lagerfeuer lodern hell auf der Lichtung, wo das Fest stattfindet. Alle Teilnehmer sitzen in Gruppen zu vieren rund um kleine Tische, die mit allen möglichen Lebensmittelsorten bedeckt sind. Das Bärenfleisch wird in Stückchen zerschnitten, die (wie bei den Udihe und Nordtungusen!) auf dünnen hölzernen Stöcken befestigt werden, ungefähr 10 Stück

[101] An dieser Stelle läßt Lopatin erneut dem Bären das Fell abziehen, was aber, obwohl nach orotschischer Vorstellung das Fell eigentlich nur den Kittel des Bären darstellt, in Wirklichkeit wohl kaum ein zweites Mal bewerkstelligt werden kann.

auf jeden Stock. Solche Stöcke gibt es 300–400 an der Zahl. Die Orotschen verzehren während des Bärenfestes große Mengen. Eine ganze Anzahl von ihnen begibt sich nach dem reichlichen Essen zum Schlafen in die Hütten, die Jugend aber geht an die Meeresküste oder zu den Flußufern und widmet sich Spielen und Unterhaltungen auf dem Eis, kehrt danach aber wieder zurück, um erneut zu essen. Diejenigen, die schlafengegangen waren, schließen sich ebenfalls, wenn sie aufgewacht sind, den jungen Leuten beim Essen an. Auf diese Weise geht das Fest den ganzen Tag ununterbrochen weiter und endet erst spät in der Nacht, um am nächsten Tage weiterzugehen. Es mag 5 bis 6 Tage andauern, was von der Menge an Lebensmittelvorräten abhängig ist. Wenn das Fest vorüber ist, kehren die Gäste und die Sippenangehörigen in ihr jeweiliges Heimatgebiet zurück.

Ausführliche Angaben über das Festmahl liegen von den Oltscha in der Beschreibung Zolotarevs (1939) vor; doch hat schon Schrenck (1858/95, III, S. 723 ff.) an einzelnen Phasen des sich über mehrere Tage erstreckenden Festmahls teilnehmen können und davon eine minuziöse Beschreibung gegeben.

Nach Zolotarev, dessen Festeinteilung wir auch hier folgen, werden der 10. bis 13. Festtag in aller Stille begangen. Die Gäste reisen ab, und es bleiben nur die Schwestern (*pundaǯu*) und deren Schwiegereltern bzw. die Verschwägerten (russ. svaty) (*səŋi*) zurück. Das Bärenfleisch wird gekocht. Am 12. Tage trinken die *səŋisəl, gusisəl, gamasunsəl* Wodka. Am 13. Tag wird das übrige Fleisch gekocht mit Ausnahme des Vorderteils (*orkek*), der erst am darauffolgenden Tag zubereitet wird (Zolotarev 1939, S. 116).

Das Bärenfleisch darf nur in gekochtem Zustande und ohne Zusatz von Salz gegessen werden. Auch an den lebenden, im Käfig eingesperrten Bären darf man nicht mit etwas Gebratenem, Geräuchertem oder Geröstetem herangehen, selbst nicht mit Schuhzeug, das aus geräucherter Fischhaut hergestellt worden ist. Denn das wäre eine Beleidigung nicht nur des Bären selbst, sondern auch des „Herrn der Taiga". Wenn der Bär während des Festes ins Haus geführt wird und dort übernachtet, dürfen z.B. die Frauen, die mit dem Zusammennähen geräucherter Fischhäute beschäftigt waren (was gewöhnlich auf der Straße geschieht) nicht das Haus betreten, sondern sie müssen bei Nachbarn schlafen. Deshalb werden während des Festes überhaupt keine gebratenen oder gerösteten Speisen gegessen[102] (Smoljak 1961, S. 339).

Schrenck (1858/95, III, S. 723) fand in dem Oltschadorfe Uda das Innere des Festhauses „ebenso ausgeschmückt, wie es bei einer be-

vorstehenden Bärenfestmahlzeit auch bei den Giljaken der Fall ist. Nur erhob sich hier der mit dem Bärenkopf und -Fell, so wie mit vielen Tannenzweigen und Hobelspänen (gilj. *zach* = oltsch. *gjamssassá*) geschmückten Etagère gegenüber, am anderen Mittelpfeiler des Hauses ein zweites, jener ganz ähnliches nur etwas kleineres Gerüst, das auf seinen Fächern ebenfalls Fleisch und Speckstücke des zertheilten Bären nebst allerhand anderen Gegenständen enthielt. Ferner war der Gang zwischen dem Bärengerüst und der Ehrenbank durch eine quer hinübergelegte Stange gesperrt und dadurch diese Bank sowohl wie die ganze Jurte in zwei Hälften getheilt. Der Fußboden im ganzen Mittelraume des Hauses zwischen den beiden Etagèren war mit Tannenzweigen dicht belegt, auf denen hie und da ebenfalls mit Bärenfleisch und -Speck gefüllte und mit *gjamssassa's* verzierte Tröge standen. Zu beiden Seiten desselben lagen in Reih und Glied geordnet, aber zunächst noch mit dem Boden nach oben gekehrt, die für die Speisenden bestimmten Birkenborkschalen und großen runden Holzteller (gilj. *aam-ngir* = oltsch. *kotá*); die . . . Bärenschalen (gilj. *nichyr-ngir* = oltsch. *nechará*) aber standen aufrecht auf und unter dem Bärengerüst."

Am 15. Festtag wird nach Zolotarev (1939, S. 117 ff.) der Kopf vom Fell abgeschnitten und gekocht und das *ŋarka* wird abgehalten, aber nur in dem Falle, wenn der Bär vom Festwirt (oder sienen Sippengenossen) selbst eingefangen worden ist. Handelt es sich aber um einen gekauften Bären, dann findet das *ŋarka* überhaupt nicht statt. Der Hauptteil dieser Zeremonie wird im Hause des Festwirts abgehalten, und es nehmen 12 Sippen daran teil; die Sippe des Festwirts aber bleibt davon ausgeschlossen. Zumeist sind die einzelnen Sippen durch mehrere Personen vertreten, doch genügt es, wenn ein einzelner Vertreter anwesend ist. Geschieht es, daß sich kein einziger Vertreter einer geladenen Sippe einfindet, dann setzt man auf den vorgesehenen Platz der Sitzbank einen eigenen Burschen hin, der die Rolle des fehlenden Sippengastes übernimmt. Die zwölf Sippen werden in zwei Hälften (moieties, oltsch. *pəŋ*) eingeteilt, wobei jede aus den Angehörigen von 6 Sippen besteht. Die eine Hälfte nimmt auf dem *goči*, die

[102] Nach Karger (zit. bei Smoljak 1963, S. 160) trennten sich die Ogdymsjeli von den ǯatala, zu deren Sippenverband sie eigentlich gehören, weil Angehörige der letzteren beständig gegen das Verbot verstießen, Bärenspeck zu braten, und deshalb einige Menschen von Bären zerrissen wurden. Deshalb begann man, das Bärenfest getrennt voneinander abzuhalten und auch den Schießplatz für die Tötung des Bären getrennt herzurichten. Heiraten zwischen Ogdymsjeli und ǯatala sind aber weiterhin untersagt. Auf Grund des Names wird angenommen, daß die ǯatala ewenkischer Herkunft sind.

andere auf dem *pusku* Platz. Nach den Auskünften einiger Oltscha nehmen 6 Sippen am *ŋarka* teil, wobei von jeder Sippe 1–3 Personen hingesetzt werden, so daß die gesamte Zahl der Teilnehmer zwischen 6 und 18 Personen schwankt. Diese werden in einer ganz bestimmten Anordnung auf die Sitzbänke plaziert. In jeder Hälfte gibt es eine „ältere" Sippe, die im Hintergrund des *pusku* bzw. *goči* sitzt. Die auf dem *goči* sitzende Hälfte wird *duəntəni* oder *duəntə poktoni,* d.h. „Taigamenschen" oder „Menschen des Waldweges" genannt; es sind das die Repräsentanten derjenigen Sippe, die als die besten Jäger angesehen wird. Die auf dem *pusku* sitzende Hälfte heißt *təmuni* oder *təmu poktoni,* d.h. „Wassermenschen" oder „Menschen des Wasserweges", die Sippe der besten Fischer. Die Einteilung der Sippen in Hälften scheint eine feststehende zu sein. Zolotarev vermutet, daß ursprünglich zwei exogame Sektionen in je 6 Sippen aufgeteilt waren. Später sollen durch Vermischung und Zuwanderung neue Sippen hinzugekommen und der bisherige Bestand an Sippen aufgesplittert worden sein, so daß die Zahl der Oltscha-Sippen um mehr (?) als das Doppelte anwuchs. Dennoch hätte das konservative Festritual die ursprüngliche Zahl der Sippen – 6 in jeder Sektion – bewahrt und sakralen Charakter angenommen. Die Oltscha vergleichen den nun beginnenden Wettstreit der beiden Hälfte mit dem Wettlauf zweier von je 6 Hunden gezogener Schlitten.

Die Angehörigen beider Hälften sitzen sich auf den Pritschen gegenüber. Vor jedem Teilnehmer steht ein Birkenrindentrog, in den eine Mischung aus Bärenfett und Preißelbeeren gefüllt wird. Alle fangen auf Kommando zu essen an, wobei man sich aus allen Kräften zu beeilen sucht; sobald der Trog ergriffen wird, hört man zu essen auf. Wenn sich irgendjemand nicht beeilt und mit dem Vertilgen seiner Portion nicht zurechtkommt, erhebt sich allgemeines Gelächter, und bei der nachfolgenden Servierung reicht man dem Betreffenden anderthalb Portionen, mit denen er in derselben Zeit, in der die anderen nur eine Portion bewältigen, fertig werden muß. Doch der Wettstreit geht weiter; man ißt Brei (*daumi*), danach mandschurischen Brei, hierauf wird Brei in mandschurischen Schüsseln gereicht, danach *mos'*. Insgesamt wird neunmal ein neues Gericht aufgetragen. Nach dem Essen stürzen die Gäste davon, um Wasser zu trinken. Aber auch das geschieht in festgesetzter Reihenfolge: zuerst trinkt die *pusku*-Hälfte, danach erst die *goči*-Hälfte. Hierauf begeben sich die Gäste nach draußen, wo sie von anderen Festteilnehmern (Angehörigen der Sippe des Bärenwirts?) mit Schnee beworfen werden. Doch kehren sie erneut ins Haus zurück und setzen sich in der vorherge-

henden Anordnung wieder hin, und der Wettstreit wird fortgesetzt. Alles dies wird dreimal wiederholt (Vertilgung der neun Gerichte, Wassertrinken, Hinausgehen auf die Straße und Bewerfen mit Schnee). Die Oltscha selbst sagen, daß das *ŋarka* bewirken soll, den Weg zu bereiten („zu reinigen"), damit sie als erste auf dem „Taiga-Weg" gehen können und es eine gute Jagd geben wird.

Dieser Wettbewerb im Vielessen entspricht zwar dem „*eat all*" *feature* Hallowells (1926, S. 65, 147), geht aber doch über dieses hinaus, da das vollständige und möglichst rasche Verzehren des Bärenfleisches nicht der alleinige Zweck ist. Wesentlicher sind die sich darin abzeichnenden Umrisse einer Dualorganisation,[103] über welche bei den Oltscha außerhalb des Bärenfestes kaum etwas bekannt ist. So ist z.B. nicht geklärt, ob in dem Fest der „Fütterung des Amur" ein Gegenstück zum Bärenfest zu erblicken ist, wobei das erstere auf die „Wasservolk"-Moiety, das letztere auf die „Waldvolk"-Moiety zu beziehen wäre. Ein Gegensatz „Wasservolk" – „Waldvolk", zwischen „Herr des Wassers" und „Herr der Taiga" macht sich jedenfalls in der Religion der Amurtungusen und Giljaken sehr bemerkbar und kommt u.a. im mythischen und rituellen Antagonismus zwischen Landtieren (besonders Bären) und Seetieren (besonders Schwertwalen) zum Ausdruck (vgl. Bd. II).

Anscheinend hat Schrenck (1858/95, III, S. 724 ff.), der in einem Oltschadorf ein solches Festmahl beobachten konnte und davon eine detaillierte Beschreibung geliefert hat, auch den *ŋarka*-Teil des Festmahls miterlebt. Ich gebe einige Auszüge seiner Beschreibung: „. . . von draußen ertönte das . . . Getrommel der Weiber und das Festmahl begann. Jede Seite der Speisenden, von der Mitte zum äußersten Ende gerechnet, hatte ihren Vorsetzer und ihren Marschall. Jene beiden sind für die Dauer des Mahles dazu ernannte junge Leute, als Marschälle will ich aber die beiden Gäste bezeichnen, die jederseits am äußersten Ende der Speisenden saßen. Die Vorsetzer . . . nahmen . . . die Teller vom Fußboden auf, trugen sie zum Vorleger, der in einen jeden von ihnen eine gleiche . . . Portion that, und . . . ihn auf seinen früheren Platz zurück [setzte] . . . Die erste Speise bestand aus trocknem Hiersebrei. Als die Teller mit ihren Portionen versehen waren, erhoben sich die beiden Marschälle von ihren Sitzen und stellten sich an der vom Bärengerüst zur Ehrenbank quer hinüber gelegten Stange Rücken an Rücken auf, die Vorsetzer reichten ihnen die vollen Teller, und sie stellten sie auf die Mitte der Bank vor

[103] Über Dualorganisation der Oltscha und Giljaken vgl. die Ausführungen Zolotarevs 1939, S. 135 ff.; 1937, S. 128 ff.

die Gäste hin, stets in derselben Reihenfolge, von den beiden Mittelsten beginnend und nach den Enden hin fortschreitend, so daß sie die für sie selbst bestimmten Teller ganz zuletzt hinsetzten . . . Nun traten die Vorsetzer wieder vor und schmeckten von jedem derselben . . . Jetzt erst rückten die Gäste ihre Teller näher heran, nahmen einen Bissen, legten aber dann den Löffel zurück und schoben den Teller von sich, worauf die beiden Marschälle . . . wieder aufstanden, erst die Löffel einsammelten und an ihren Platz zurücklegten und dann die Teller den Vorsetzern zurückgaben, die diese auf den Fußboden stellten. . . . Nun schütteten die Vorsetzer den Inhalt der Teller in eine Birkenborkschale, die Kinder aber waren gleich zur Hand, um zur großen Heiterkeit der Gäste die Teller wieder rein zu lecken. Als sie damit fertig waren, wurde die zweite Speise unter Beobachtung ganz derselben Förmlichkeiten vorgelegt und aufgetragen . . . Diese Speise [Hirsebrei mit einem Löffel voll Fischthran] wurde von den Gästen nicht blos geschmeckt und dann zurückgeschoben, sondern gegessen, ja sie riefen auch die Kinder herbei, die . . . von ihnen gefüttert wurden . . . Nach abermaliger, in derselben Weise erfolgter Reinigung des Geschirrs kam, wiederum unter denselben Förmlichkeiten, die dritte Speise, die aus gekochten Bohnen bestand . . . Darauf rückten die Gäste bis an den Rand der Bank vor, so daß sie mit herabgelassenen Füssen auf ihr zu sitzen kamen, die Vorsetzer reichten ihnen den . . . an einen Stiel mit umgebogenem Ende befestigten Rindenbecher voll Wasser, und Jeder trank davon. Als sie jetzt aufstanden, gab es Unruhe und Lärm im Hause: die jungen Leute und Knaben eilten, mit Tannenzweigen bewaffnet zur Thür und stellten sich dort auf, die Gäste aber kamen in der Ordnung, wie sie gesessen hatten, . . . erst der einen und dann der anderen Seite, zur Thür gegangen und erhielten mit den Tannenzweigen Schläge auf den Rücken . . . Draußen wurden sie von den Jünglingen und Knaben ebenso, von den Weibern und Mädchen aber mit Getrommel auf den schwebenden Balken empfangen."[104]

[104] Bei den Giljaken stellte sich (nach Schrenck 1858/95, III, S. 729) „als das Mahl zu Ende ging, . . . ein alter Mann mit einem Tannenzweige in der Hand an der Hausthür auf und trieb jeden Durchgehenden, der vom Bärenfleisch oder -Speck gegessen hatte, mit einem sanften Schlage zum Hause hinaus, – eine Handlung, die gleichsam zur Strafe für die am Bären verübte Unthat dienen sollte. Draußen wurden aber die Hinausgetretenen in einer weniger sanften Weise angefaßt", denn dort empfing sie ein Kreuzfeuer von Schneebällen, mit denen die Knaben sie bewarfen, während die Weiber lebhaft auf den hängenden Balken lostrommelten." Hier an eine Bestrafung der Gäste zu denken, will – trotz der ganz ähnlichen oben S. 282 f. erwähnten giljakischen und negidalischen Sühnehandlungen direkt nach der Bärentötung – nicht ein-

Ähnlich beschreibt Schrenck noch drei weitere Abschnitte des Festmahls, bei denen Bohnen mit Fischtran, Hirse- und Gerstenbrei, schließlich in Schalen flüssiges, aber kaltes Bärenfett, zusammen mit einigen Striemen geschnittenen und auf dünnen Stöckchen aufgereihten Bärenspecks serviert wurden. „Nach dem wie immer vom Vorsetzer gereichten Trunk Wassers erfolgte der Aufbruch und wurde die zum Schluß jedes Abschnitts an der Thür und außerhalb des Hauses übliche Scene aufgeführt."

Mit dem *ŋarka* ist das Festmahl selbst noch nicht zu Ende. Der fünfte Abschnitt bedurfte nach Schrenck „einiger Vorbereitung und die Pause zwischen ihm und dem 4-ten war daher länger als sonst". An diesem Teil des Festmahls dürfen „nicht bloß die geladenen Gäste, sondern auch andere erwachsene Dorfbewohner männlichen Geschlechts theilnehmen". „Diese hatten sich in der That zahlreich eingefunden und auf den übrigen Bänken und dem Mittelraum des Hauses tummelten sich Knaben und im vorderen Theile desselben sah man auch Weiber und Mädchen stehen" (S. 726 f.). Nach Zolotarev (1939, S. 118 f.) werden nach Abschluß des *ŋarka*-Teils in hölzernen Trögen (*kota*) Preißelbeeren gereicht. Darauf werden alle Gerichte und alles Geschirr mandschurischen Ursprungs weggeräumt, der Boden wird mit Tannenzweigen ausgelegt und das Bärenfleisch herbeigebracht. Zuerst bekommen davon die *gusisəl*. Der Oberkiefer wird dem ältesten *gusi* gereicht. Den Unterkiefer aber erhalten die *ədəkəsəl*, die älteren Brüder der Frau und die Väter der Frauen. Dabei sitzen alle *gusi* auf der einen Hälfte der Sitzbank (*goči*), die *ədəkə* auf der anderen Hälfte. Schrenk (1858/95, III, S. 727 f.) beschreibt die Übergabe der Bärenkopfteile an die Ehrengäste wie folgt: „Die beiden ersten Portionen gab der Kopf des Bären ab, indem der Schädel

---

leuchten. Denkt man an die hiermit am nächsten übereinstimmenden rituellen Handlungen bei Ob-Ugriern (Bespritzen der Bärenjäger mit Wasser oder deren Bewerfen mit Schnee) und Lappen (Bespucken der Jäger mit Erlenrindensaft bzw. deren Bewerfen mit Asche), die z.T. auch mit dem erlegten Bären selbst ausgeführt werden (Kálmán 1963; Paproth 1964), dann wird man auch bei dem obigen Brauch eher einen apotropäischen oder Reinigungsritus annehmen wollen, wie ja auch durch das Schlagen des Bären mit Fichtenzweigen o.ä. bei Oltscha, Giljaken usw. eine Säuberung des durch seinen Aufenthalt bei den Menschen verunreinigten Tieres bezweckt wird. – Nach Taksami (1967, S. 220) wäre der obige Brauch – was ebenfalls nicht befriedigen will – als Spaß aufzufassen. Vor der Haustür werden Schnüre ausgespannt, so daß die aus dem Hause heraustretenden Gäste hinpurzeln. Dann werden sie, um den Spaß noch größer zu machen, mit Wasser begossen oder mit Schnee beworfen. Der an der Türe stehende Greis aus der Sippe des Bärenwirts, der mit einer Eßschale allen aus dem Hause tretenden Gästen auf den Rücken schlägt, sagt dabei: „Meine Schwelle überschreite."

mit dem Oberkiefer die eine und der Unterkiefer die andere Portion bildete. Jede derselben wurde auf ein rundes, mit dem Haar nach oben gekehrtes Kopffellstück des Bären mit einer unmittelbaren Unterlage von Tannenzweigen gelegt. Die übrigen Schüsseln oder Teller bestanden ebenfalls aus solchen, etwa einen Fuß im Durchmesser großen Stücken von Kopf- oder Bein- und Fußfellen früher getödteter Bären, und manche von ihnen waren aus mehreren Flicken zusammengenäht . . . Die beiden ersten Portionen wurden vor die beiden angesehensten, in der Mitte sitzenden Gäste, deren einer der Giljake aus Tylm war, gesetzt. Die Uebrigen erhielten ihre Portionen ebenfalls sogleich, nachdem diese abgetheilt waren, jedoch stets ohne alle Ceremonie durch einen der Vorleger. Die Portionen waren entsetzlich groß, indem sie außer dem Fleisch noch 7–8 mächtige Striemen oder Scheiben von Bärenspeck enthielten. Noch rührte aber Niemand an der ihm zugetheilten Portion. Es wurden zuvor die Thranlampen im Hause angezündet: vier in der Nähe der vier Ecken desselben, wo sie gewöhnlich brennen, eine fünfte an einer seiner Längswände und noch eine sechste endlich, die speciell dem Bärenfeste galt. Hinter dem Bärengerüst nämlich, in dem Gange zwischen diesem und der Ehrenbank, vor den beiden mitten auf derselben sitzenden Gästen, wurde ein Stock in den Fußboden getrieben, der am oberen Ende in drei auseinander klaffende Arme auslief. Auf diese wurde eine mit Fisch- oder Seehundsthran gefüllte und mit einem Docht versehene Pectenschale (von *Pecten jessoensis* Jay) gesetzt. Die kleine Flamme dieser Lampe warf ihr Licht insonderheit auf das mit Tannenzweigen, zahlreichen Holzlocken (*gjamssassa*) und von oben herab mit dem Bärenfell geschmückte Gerüst im Mittelraum der Jurte, während die übrigen Lampen die lange Reihe der längs ihren Wänden sitzenden und mit untergeschlagenen Beinen des Mahles harrenden, sämmtlich beplezten Tischgenossen düster beleuchteten . . . Jetzt trat einer der Vorleger zu den Gästen, die die beiden Kopfstücke des Bären erhalten hatten, schnitt von diesen, wie von den Portionen der ihnen zunächst Sitzenden je ein kleines Stück Fleisch in seine Bärenschale ab und entfernte sich damit. Nun erst zogen die beiden mittelsten Gäste ihre Portionen heran und gingen an's Essen, und ihrem Beispiel folgten alsbald alle Uebrigen. Sogleich fanden sich hie und da auch kleinere und größere Hospitanten ein, ein paar jüngere Leute aber gingen die ganze Reihe der Speisenden entlang und sammelten von ihnen Beiträge in besondere Bärenschalen, für die am Mahle Nichttheilnehmenden, und davon bekamen denn auch die Weiber und Mädchen einige Bissen."

Nach der unklaren Beschreibung von Zolotarev (1939, S. 119) wird unmittelbar nach dem Kopf das Fett vom den Eingeweiden und von Rücken vorgesetzt. Danach tritt man an das Aufessen des *ǯeramsa,* d.h. des Bärenfleisches heran, das zusammen mit den großen Knochen gereicht wird. Der Festwirt überreicht persönlich jedem von den Anwesenden ein großes Stück Bärenfleisch, aber von jedem Stück, das er überreicht, schneidet er ein kleines Stück für sich selbst ab. Dieses Stück heißt *durauri.* Am Essen des Bärenfleisches nehmen die Wirtsleute, ihre *səŋi* und zahlreiche Gäste teil, unabhängig davon welchen Geschlechts und wie alt sie sind. Doch werden bei der Verteilung des Fleisches eine Anzahl Vorschriften beachtet; Kinder und Frauen ist es verboten, die Zunge des Bären zu essen. Doch essen die Frauen die Pfoten, welche dagegen den Männern verboten sind. Ißt ein Mann doch eine Pfote, dann wird er nach Auffassung der Oltscha im Walde von einem Bären zerrissen werden.[105] Die Oberarmbeugemuskeln und das Bärenglied essen die ältesten Anwesenden. Wenn der Kopf gegessen wird, führt man einen Hund in das Haus hinein und bindet ihn an der *baksaturani*-Säule fest. Die Knochen werden abgenagt und sorgfältig zusammengelegt, damit auch nicht einer verlorengehe. Während des Essens wird achtgegeben, daß kein Fett auf die Sitzbänke herabtropft. Geschieht das, so brennt man die betreffende Stelle mit Feuer heraus. Ein aus verschiedene Arten zerhackten Gefrierfischs bereiteter Brei wird aufgetragen. Während des Essens sitzen die Männer von Frauen und Kindern getrennt. Nach dem Mahl reichen die Frauen reihum Wasser. Wenn die [Schädel – ?] Knochen fortgetragen werden [? vgl. unten] nimmt der Festwirt den Hund an den Ohren und stößt ihn mit der Schnauze nacheinander an den [Festbinde- ?] Pfosten, an den Rand der Pritsche (*panku*), danach an den [vorherigen ?] Pfosten, an den *baksaturani,* – an die Seitenflächen des Herds (*pusku-tava*) und gegen zwei dünne Fichten, die zuvor an den Türen vor dem Hause in den Schnee gesteckt worden waren (*učaturi*), worauf man den Hund laufen läßt.[106] Schließlich sammelt man in einem Holztrog alle Knochen zusammen, die von den Teilneh-

[105] Bei den Festland-Giljaken wird ein Knabe, der Fleisch von den Beinen des Bären gegessen hat, später als Jäger während der Jagd nur die Beine des Bären treffen, und der Bär wird ihn zerreißen (Krejnovič 1969, S. 96). Ähnlich bei den Giljaken Sachalins: Ein junger Mann ißt nicht die Pfotenfläche eines Bären, weil er sonst immer darauf schießen wird (Hattori 1956, S. 121). – Von den Ewenken heißt es lediglich, daß einem Knaben, der Fleisch vom Vorderfuß des Bären ißt, bei zukünftiger Jagd von einem Bären das Gesicht zerkratzt wird (vgl. oben S. 179).

[106] Das Hineinführen eines oder mehrerer Hunde ins Haus ist schon in Abschnitt d und Fußn. 53 a erwähnt worden. Ob das Stoßen der Schnauze des Hundes an die er-

mern am Festmahl unversehrt und mit einem Stück Bast umwickelt[107] den Wirtsleuten zurückerstattet worden sind. Auch die *gusi* und *ədəkə* geben, wenn sie das Fleisch vom Kopf aufgegessen haben, die mit Riemen zusammengeschnürten Schädelknochen dem Wirt zurück, damit er, wie es heißt, in Zukunft leichter einen Bären fangen könne.

Nach dem Einsammeln der Knochen beginnen auch die Gäste nach Hause aufzubrechen. Die Wirtleute gehen mit hinaus, um sie zu begleiten, und zwar wird jeder Gast einzeln fortgeleitet. Dabei gibt der Festwirt jedem aufbrechenden Gast ein Stück Bärenfleisch von genau festgelegter Größe (*jali* 'Fleisch') mit auf dem Weg, damit er es mit nach Hause nehmen und dort gemeinsam mit seinen Sippenangehörigen verzehren kann. Denjenigen Gästen, die am *ŋarka* teilgenommen haben, stellt der Festwirt für die Abreise seine eigenen Hunde zur Verfügung. Wenn sie einige 100 Schritte weit vom Dorf entfernt sind, setzt sich der Wirt in einen mit Hunden bespannten Schlitten, holt die Gäste ein, fährt im Kreise um deren Gespanne herum, und, ohne ein einziges Wort zu sagen, kehrt er nach Hause zurück. Dies wird mit allen *ŋarka*-Teilnehmern in gleicher Weise durchgeführt.

---

wähnten Gegenstände auf den im letzten Abschnitt der Mythe vom „Weg der Waldmenschen" erwähnten Hund anspielt, der den zum „Herrn der Taiga" wandernden jungen Bären begleitet? Bei diesem Hund handelt es sich aber, wie Zolotarev (1939, S. 180) in einer Anmerkung zur Mythe angibt, um einen auf dem *araču* getöteten Opferhund. Leider geht er auf dieses Hundeopfer in seiner Beschreibung des Zeremoniells nicht ein. – Nach Sternberg (1905, S. 270) wären es bei den Giljaken die *narx*, die im letzten Augenblick mehrere Hunde in die Jurte führen und sie an der „Ehrenschlafbank" beim Kopf des Bären anbinden. Mit diesen Hunden wechseln die Gäste, bevor sie schweigend aufbrechen, Abschiedsblicke.

[107] Auch bei den Sachalin-Giljaken reinigen die Gäste sorgfältig Knochen für Knochen und erstatten sie, nachdem sie einige davon mit Riemen umwickelt haben, dem Wirt zurück. Keinen einzigen Knochen darf ein Gast bei sich behalten. Wenn dies versehentlich doch geschieht, ist der Betreffende verpflichtet, dem Wirt den Knochen zusammen mit einem „Sühnehund" nachträglich zurückzuerstatten. Der Wirt bringt diesen Hund dann den „Bergmenschen" als Opfer dar, um sich auf diese Weise von dem Übel loszukaufen, welches die Bergmenschen beiden dafür antun könnten. Diese Riemen heißen *č'malar tnox* (Krejnovič 1973, S. 231, 182). Auch um die Knochen der auf der Jagd erlegten Bären müssen nach Labbé (vgl. oben Kap. VIII, Fußn. 33) Schnüre gewickelt werden; „der *narx*, der einen besonders dicken Knochen bekommen hat, muß diesen mit einem starken Riemen aus Seehunds- oder Delphinhaut umgeben." Die Frauen wickeln trockene Gräser um die Knochen. Nach Krejnovič (S. 181) werden Stengel getrockneter Pflanzen (púčki) „auf den Kopf und andere Teile des Bären" gelegt, wenn man sie dem Wirt zurückerstattet. Zu derselben Art von Geschenken, die die Gäste dem Wirt schenken, gehört auch ein Pfeil mit eiserner Spitze (*č'malar k'u*), der dem Wirt zusammen mit dem „Kopf" gegeben wird. Vgl. Sternberg (1905, S. 270): die *narx* legen „als Geschenk neben den Kopf oder

Im Rahmen des Bärenfleischessens werden zuweilen Rivalitäten ausgetragen, deren Anlaß gewöhnlich Spötteleien sind, die vielleicht schon einige Jahre zuvor während eines Bärenfestes gemacht worden sind. Einer der Gäste hatte sich vielleicht über den Gastgeber lustig gemacht und etwa gesagt: „Ihr Bettler!" oder während des Bärenfestmahls: „Der Bär fraß Gras, er ist mager. Weshalb wurden die Gäste eingeladen?" Der Beleidigte läßt sich diese Kränkung nicht anmerken und spricht darüber nur mit seinen Sippengenossen. Diese sinnen auf Rache. Sie kaufen einen oder mehrere Bären und mästen sie einige Jahre. Wenn sie groß und fett geworden sind, veranstaltet man ein Bärenfest. Während des Bärenfleischschmauses ergibt sich Gelegenheit für die so lange ersehnte Rache. Dem Beleidiger und allen seinen Sippengenossen überreicht man einen riesigen Brocken Fleisch. Der Anstand fordert vom Gast, daß er seine Portion völlig aufißt. Bittet er nach dem Verzehren der riesigen Portion um Wasser, dann reicht man ihm eine mit geschmolzenem Fett gefüllte Schöpfkelle und unter allgemeinem Gelächter witzelt und scherzt man über den gelungenen Racheakt. Der Beleidiger, nun selber in die Lage des Beleidigten geraten, schweigt und trinkt das dargereichte Fett. Es wäre eine große Schande für ihn, wenn er sich weigern würde. Damit ist die Rache aber noch nicht beendet. Wenn die Zeit zum Aufbruch herannaht und alle Sippen ihr *jali* erhalten, wird dem Beleidiger ein riesiges Fleischstück, ein ganzer Bärenkörper, auf den Schlitten geladen, so daß dieser zur großen Freude des Festwirts und zur Bestürzung des Beleidigers in Stücke zerbricht. Er ist genötigt, sich für den Heimtransport einen Schlitten auszuleihen; alle seine patrilinearen Verwandten (*doxa*) halten sich für beschimpft und planen und bereiten ein noch verschwenderisches Fest vor, laden ihre Beleidiger ein usw. Diese Rivalitäten der Sippen untereinander erstrecken sich über viele Jahre und konnten früher sogar in bewaffneten Auseinandersetzungen enden (Zolotarev 1939, S. 120).[108]

---

stecken in ihn hinein einen Speer oder einen Riemen und ähnliche Dinge." Zolotarev (1939, S. 135) erwähnt nach Kirgizov Spieße mit silberner Einlage, Felle von Zobeln, Füchsen, Ottern, Hundepelze, Hunde, Riemen als Geschenke für den Wirt, die ihn für den Aufwand beim Aufziehen und Unterhalten des Bären entschädigen sollen.

[108] In einer von Sternberg (1908, S. 19) aufgezeichneten giljakischen Erzählung kommt es zu einer Kriegserklärung seitens der Sippe einer alten Frau und eines alten Mannes, die (durch absichtlich reichhaltige Bewirtung) bei einem Bärenfest an Überfressung gestorben waren.

5. Die Frage angeblicher Entschuldigungsriten

Einige der im vorhergehenden besprochenen Bräuche (z.B. das Berühren des Bären mit Fichtenbäumchen oder das Beschießen des Bären mit stumpfen Pfeilen), die entweder eine Reinigung des Bären bezwecken oder die Bedeutung haben, Botschaften an den Herrn der Bären zu übermitteln, haben bei flüchtigen Beobachtern den Eindruck erweckt, als wolle man den Bären vor seiner Tötung noch auf jede erdenkliche Weise quälen.

„Der Bär wird aus seinem Käfig herausgebracht, fortgezerrt und mit Stöcken geschlagen und vor jedem Hause des Dorfes vorgeführt; so wird er in hohem Maße wütend", heißt es in einem älteren Augenzeugenbericht über das Bärenfest der Amur-Giljaken (Lansdell 1882, II, S. 213). In einem anderen frühen Bericht (Globus, Bd. IV, 1863, S. 35, nach Nordmann) ist zu lesen, der Bär werde bei den Giljaken „an einen in das Eis gerammten Pfahl gebunden und von der hoffnungsvollen Jugend, die an ihm [im Schlitten!] vorüberfährt, mit Pfeilen dermaßen bespickt, daß er bald wie ein Stachelschwein aussieht." Kapitän Jakobsen will bei den Sachalin-Giljaken sogar beobachtet haben (Genest 1887, Bd. 52, S. 380), daß während des Rundgangs mit den Bären durch das Dorf, dieselben „durch Stiche gereizt und durch eine mit Lanzen auf sie eröffnete Scheinjagd zur Wuth gebracht" wurden. „Natürlich ist man vorsichtig genug, die Thiere so zu fesseln, daß sie ihren Peinigern nicht leicht beikommen können." Nach Joest (bei Scheube 1880, S. 236) wird der Bär dabei „fortwährend gereizt und gequält, gepokt und gekitzelt, so daß er grimmig und schlechter Laune ist." Und die Mitteilung eines Reiseschriftstellers über das Bärenfest der Oroken lautet, daß „der Bär vom ganzen Dorf zu Tode geprügelt und schließlich verspeist wird" (Ōbayashi–Paproth 1966, S. 232, nach A. E. Johann).

Das köstlichste Beispiel findet sich aber in einer aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts stammenden Quelle über die Ainu, die von A[ndree]: „Das Volk der Aïnos auf der japanischen Insel Jeso" (Globus, Bd. 6, 1864, S. 88, nach Mermet de Cachin) referiert worden ist: Der aus dem Käfig herausgelassene Bär erscheint im Nu „mit Pfeilen wie bespickt; jeder will und muß ihn treffen, denn wer fehlt, hat keinen Theil an den Gunstbezeugungen des neuen Gottes . . . Nach einer Weile sammelt man die Pfeile und legt sie vor den Bären nieder, welcher bald nachher auf einen geschmückten Thron erhoben wird . . . die Menge bittet . . . noch einmal um Verzeihung und der Aelteste spricht: 'Räche dich nun an diesen Pfeilen, denn sie sind an

deinem Tode schuld.' Die Menge schreit, daß sie verbrannt werden sollen, und das geschieht sofort. Auch der Käfig wird ins Feuer geworfen." Hier wird einigen zwar richtig beobachteten Handlungsabläufen während des Ainu-Bärenfestes ein Sinn untergeschoben, der dem wirklichen Charakter desselben (aber auch den vorhergenannten, angeblich das Quälen des Bären bezweckenden Bräuchen) völlig widerspricht. Die der reinen Phantasie entsprungene (oder vielleicht doch durch irgendwelche Berichte über Entschuldigungsreden an den Bären bei anderen Völkern[109] inspirierte?) Interpretation des tatsächlichen Geschehens läßt sich allerdings mühelos einem – wie wir (oben S. 112ff.) gesehen haben – in Nordeurasien weitverbreiteten Entschuldigungsmotiv (Abschieben der Tötungsschuld auf die Waffe) zuordnen. Sollten die – im Falle der Ainu[110] nachweislich falschen – Interpretationen einem den europäischen Beobachtern vorgegebenen Vorstellungsmuster entspringen? Piłsudski (1909 b, S. 60) hat klar zum Ausdruck gebracht, daß versöhnende Worte und Gebete beim Bärenfest der Sachalin-Ainu durchaus überflüssig scheinen. Die an den Bären vor dessen Tötung gerichteten Worte, die einige Reisende und Ethnographen als Entschuldigungsreden deuten wollten, zeigen vielmehr „klar, daß von Versöhnung keine Spur darin ist. Nur das Bestreben gibt sich kund, dem Bären den Aufenthalt bei den Menschen angenehm zu gestalten, um ihn zu bewegen, an seiner Stelle ein 'ihm ähnliches Wesen' zu senden."

Dafür noch ein Beispiel von den Giljaken. Nach den Ausführungen v. Schrencks (1858/95, III, S. 713, 715 f., 719f.), eines sorgfältigen, aber mit der giljakischen Sprache nicht vertrauten Beobachters, wird bei den Giljaken die Rolle des Sündenbocks, die bei den Nordtungusen der Rabe innehat, von der Kröte eingenommen: Nach Tötung und Enthäutung des Bären, mit denen der „erste große Akt" des Bärenfestes endet, werden Kopf und Fell des Tieres in den *läzŋ* gelegt, einem kleinen, auf Pfählen stehenden, vorne offenen Bretterhäuschen; die zerstückelten Fleisch- und Speckteile aber bleiben in

[109] Diese scheinen aber selbst oft genug als Topoi durch die Literatur geschleppt worden zu sein.

[110] Nach Doenitz (in: Mittheil. d. Deutschen Gesellsch. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Bd. I, H. 9, S. 6) – dieselbe Angabe findet sich auch bei Siebold 1881, S. 26 – heben die Ainu Kopf und Haut des getöteten Bären auf und legen das herausgenommene Herz in feierlicher Weise davor nieder, „um den als Halbgott verehrten Bären glauben zu machen, sie hätten ihn gar nicht gegessen, da ja sein Herz unversehrt sei." Dazu bemerkt Scheube (1880, S. 50, Anm. 1): „Dies ist nach dem von mir selbst Beobachteten und allen Erkundigungen, welche ich darüber eingezogen habe, ein Irrtum."

den Vorratskammern „bis die Wiederaufnahme des Festes beschlossen ist." Bei Wiederaufnahme der Feierlichkeiten nehmen die ältesten Giljaken im Dorfe das Bärenfell, an dem der Kopf belassen ist, aus dem *läzŋ* heraus, tragen es auf einem durch den Schnee gebahnten, mit angeschälten Stöcken, Holzlocken und Tannenzweigen hier und da geschmückten Weg dreimal um das Festhaus herum und bleiben vor einem in der Querwand desselben gelegenen Fenster, dessen Rahmen ausgehoben ist, stehen. Durch die Fensteröffnung, nicht durch die Tür, wird der Bär ins Innere des Hauses, dessen Boden mit Tannenzweigen dicht belegt ist, gebracht und vor dem „Bärenherd" niedergelegt, wo er sich erst erwärmen soll, ehe er auf das für ihn an einem der beiden Pfeiler des Mittelraumes errichtete Gerüst gehoben wird. Es ist das ein großes, viereckiges, mit Tannenzweigen, jungen Tannenbäumchen und Holzlocken (*cax's*) reich geschmücktes etagèreähnliches Gerüst aus Erlenstangen. Das Bärenfell wird so über die oberste Etage des Gerüstes gelegt, daß der unabgehäutet gebliebene Kopf des Bären „gleichsam in die Jurte und auf die Menschen in derselben" herniederschaut, während das übrige Fell hinten auf den Boden herunterhängt. Unterhalb des Bärenkopfes werden nacheinander Teile des Bärenfleisches und verschiedene Arten von Fisch am Gerüst befestigt. Unter den Augen des Bären findet dann nach Ablauf einiger Tage das Festmahl statt. Zuvor wird jedoch auf die das Glas ersetzende dünne Fischhautscheibe des Fensters, sobald das Bärenfell hineingebracht worden ist, eine aus Birkenrinde geschnittene Darstellung einer Kröte (*mipitsch*) geklebt und im Innern des Hauses auf die Ehrenbank eine Gliederpuppe hingesetzt, die einen Bären in giljakischer Kleidung darstellen soll. Von den Frauen wird dann an einem der nachfolgenden Tage aus bunten Lappen ein *tschudbas*, „eine etwa 10 Zoll lange und 3 Zoll breite Binde", zusammengenäht und bei Sonnenuntergang dem Bären unterhalb der Augen um die Schnauze gebunden. Zugleich wird in Höhe des Schnauzenrückens eine aus Birkenrinde geschnittene Krötendarstellung an die Binde geheftet, die derjenigen, die an das Fenster geklebt wurde, ähnlich ist. Schrenck deutet „diese symbolische Handlung" wie folgt: „Die Kröte, ein Thier, das bei den Giljaken im schlimmsten Rufe steht und oft sowohl einzeln als in Beziehung zum Bären und dem Bärenfeste dargestellt wird, gilt als böser Geist und eigentliche Anstifterin all' des Unglücks, das dem Bären durch seine Gefangennahme, Tödtung und schließliche Verspeisung widerfährt. Sie ist der Sündenbock, auf den die Giljaken alle Schuld und Verantwortung für ihre Handlung am Bären wälzen, und sie erhält daher auch keinen Einlaß in das festlich

geschmückte Haus, sondern bleibt außerhalb desselben am Fenster kleben, wo sie Zeuge ihrer Unthaten sein kann. Der Bär hingegen wird als willkommener Gast von den Festgenossen begrüßt und findet als ihresgleichen (darum die Kleidung) auf der Ehrenbank Platz." „Mit der Zerlegung seiner inneren Organe, Herz, Leber und dergl., sieht der Bär sein allendliches Schicksal besiegelt und vergießt nun Thränen über den bösen Geist, die Kröte, die ihn dahin geführt und das Ganze verschuldet hat. Er selbst erkennt also die Kröte als schuldig an. Die Giljaken hingegen haben ihm nur Gutes erwiesen: sie haben ihn als Gast in ihrem Hause aufgenommen, ihn auf den Ehrenplatz gesetzt, ihm von allen Speisen gereicht, überhaupt Alles nur mit seinem Wissen und seiner Erlaubnis gethan, und ihre Weiber erweisen ihn noch den letzten Liebesdienst, im dem sie ihm [mit dem tschudbas][111] tröstend die Thränen in den Augen trocknen. Ihnen fällt also keinerlei Schuld an seinem Schicksal und keine Verantwortung dafür zu."

Gegen die Schrenck'sche Interpretation des giljakischen Brauches erheben sich Bedenken alleine schon auf Grund einer von Sternberg (1906, S. 437) beiläufig gemachten Mitteilung, daß die Giljaken den getöteten Bären mit einem Krötenbild – „their mightiest amulet" – versehen. Ganz deutlich werden wir aber aus der in Bd. II wiedergegebenen Oltscha-Mythe, die das Fortwandern der Bärenseele schildert, sehen, daß die Kröte in den Riten beim Bärenfest eine ganz und gar von der von Schrenck angegebenen Auffassung abweichende Stellung bei den Amurlandvölkern innehat:[112] sie erscheint darin sogar – im Gegenteil – als eine Helferin der auf dem Wege zum „Herrn der Taiga" befindlichen Bärenseele.[113]

---

[111] Grube (1892, S. 80) unterscheidet nach den Aufzeichnungen Schrencks zwischen *čiδas* „Band mit darauf geklebtem *mipič* [Kröte]; wird dem Bärenkopfe vor die Schnauze gebunden" – und *čandbaś*, „Thränenläppchen, mit welchem dem todten Bären die Thränen abgewischt werden (bunter Seidenlappen)".

[112] Bemerkenswert ist, daß auch die Amurtungusen auf den beim Bärenfest verwendeten Löffeln – außer Darstellungen von Bären – auch solche von Kröten bzw. Fröschen (negid. *kutuvá*; *ivkán, iwkón*) anbringen (Sternberg 1933, S. 543 f.).

[113] Die oben S. 287 ff. angeführte negidalische und giljakische Sitte, den Bärentöter durch Schlagen mit Fichtenzweigen für seine „Untat" zu strafen, die auch an den Gästen, die das Bärenfleisch gegessen haben, wiederholt wird (dieses auch bei den Oltscha), ist bereits in den Anmerkungen 93 und 104 angezweifelt und eher als purifikatorischer oder exorzistischer Ritus angesehen worden. – Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei ausdrücklich betont, daß mit obigen Ausführungen keineswegs ausgeschlossen werden sollte, daß es auch bei den Amurvölkern ursprünglich Riten

6. Die rituelle Verwendung von Schallgeräten beim Bärenfest

Eine Besonderheit des Bärenzeremoniells bei den Völkern des Amurgebiets, die bei den Nordtungusen kein Gegenstück hat und auch den Ainu – sowohl denen auf Sachalin als auch auf Hokkaidō – unbekannt ist,[114] ist in der Begleitmusik gegeben, mit der die wesentlichen Abschnitte des Bärenzeremoniells untermalt werden. Es handelt sich um eine Art rhythmischer „Trommelmusik", die von den Frauen und Mädchen (nur in wenigen Quellen heißt es, daß sie – ausnahmsweise? – auch von den Männern ausgeführt wird)[115] auf einem „Schallgerät" – einem in einiger Höhe an Pfosten aufgehängten oder auf einer Art Sägebock quergelegten[116] trockenen Baumstamm – dar-

---

gegeben haben könnte, die einen versöhnenden und entschuldigenden, vielleicht sogar betrügerischen Charakter hatten – ähnlich wie bei den Völkern, die nur die Erlegung eines Bären feiern. Nur so scheint die bei den erstgenannten Völkern freilich im Schwinden begriffene (vgl. Ainu!) Sitte, daß der Bär von einem fremden Töter zu erschießen sei, erklärt werden zu können. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß von derartigen Praktiken in der lebendigen Anschauung der betreffenden Völker sich nichts mehr erhalten hat.

[114] Ein von Sternberg (1929, S. 787) abgebildeter „Schlagbalken" von Sachalin – von ihm den südlichen Elementen des Ainu-Bärenfestes zugerechnet – ist, wie Emsheimer (1967, S. 600, Fußn. 5; vgl. Montandon 1937, S. 169) richtig vermutet, „giljakischer Provenienz": „die auf der Zeichnung dargestellten Frauen tragen giljakische Kleidung und giljakische Kopfbedeckung" (Smoljak 1961, S. 339). – Über eine möglicherweise doch bei den Ainu existierende Entsprechung zur „Baumstammtrommel" der Amurvölker siehe weiter unten.

[115] Schrenck (1858/95, III, S. 726) beobachtete bei den Oltscha, daß sich nach einem der Festmähler während des Bärenfestes „einige junge Männer zu dem vor dem Hause hängenden Balken begaben und auf ihm, statt der sonst dort thätigen Weiber und Mädchen, mehrere Weisen mit wechselndem Rhythmus ausführten." Von den Orotschen hat Lopatin (1925, S. 22) beschrieben, wie beim Umherführen des unmittelbar vorher eingefangenen Bärenjungen durch das Dorf, einige Männer auf den aufgehängten Balken schlagen. Eine Angabe von Labbé (1903, S. 262), daß bei den Giljaken sämtliche Männer (tous les hommes) beim Empfang eines erlegten Bären mit Stöcken auf ein Holzbrettchen (planchette de bois sonore) schlagen, um die in den Häusern arbeitenden Frauen von dem Jagderfolg zu benachrichtigen, ist zweifelhaft, da die Frauen ja schon durch einen in regelmäßigen Abständen von den Jägern ausgestoßenen Schrei von der Erlegung des Bären unterrichtet worden sind und – wie es z.B. bei Takahashi (1942, S. 214 f.) heißt – aufgrund des Signalrufs herbeieilen und zu trommeln beginnen.

[116] Von dem Auflegen auf einem „Sägebock" sprechen lediglich Sternberg 1905, S. 268 und (weniger deutlich) Takahashi 1942, S. 64; Hattori 1956, S. 94; Hawes 1905, S. 243 (kommt also anscheinend nur auf Sachalin vor). Skizzen von Gerüstkonstruktionen aufgehängter giljakischer Schlagbalken hat Emsheimer (1967, S. 601) zusammengestellt. Er sagt ausdrücklich: „Der Balken ruht stets in zwei Hängeschlingen, die am Gerüst befestigt sind."

geboten wird. Die Bezeichnung ist dem primitiven Instrument von Emsheimer (1967) gegeben worden, der bereits die wesentlichen Fakten darüber – ohne dabei das südtungusische Material zu berücksichtigen[117] – zusammengestellt hat.

Leider liegen von den Amurtungusen (von den Oroken fehlt ein entsprechender Hinweis völlig) keine ausreichenden Angaben über die Technik des Trommelns vor. Ich lasse deshalb einige Angaben über die Giljaken folgen:

Bei den Amur-Giljaken wird nach Seeland (1882, S. 234) eine „durchaus embryonale Musik, oder besser ein klingender Lärm folgendermaßen produziert: ein trockener dünner Baumstamm wird dem Boden parallel an Stöcken aufgehängt und nun mit Stöcken taktmäßig darauf geschlagen. Während des Bärenfestes werden die Anwesenden . . . mit dieser 'Musik' delektirt: irgend ein Weib, das sich schon darauf versteht, ruft sich einen Schwarm Kinder zusammen und läßt sie, wie unter dem Kommando eines Kapellmeisters, den Stab mit Stöcken bearbeiten." Nach Schrenck (1858/95, III, S. 706 f.) „trommeln die Weiber mit Knütteln und Stöcken auf einem vor dem Hause von einem Gerüst herabhängenden Balken. Das geschieht auch mit einer gewissen Regelmäßigkeit und erfordert einige Sachkenntniss, indem es verschiedene, der Gelegenheit angepasste Arten und Weisen des Trommelns giebt. Jedes der Weiber erhält nämlich zwei Knüttel oder einen Knüttel und einen Stock und schlägt damit bald gleichzeitig, bald abwechselnd zwei, dreimal nach einander auf den Balken, dann Knüttel an Knüttel oder Knüttel an Stock, dann wieder auf den Balken u.s.w. in verschiedenem Rhythmus und Tempo, wie es die jedesmalige Weise eben erfordert." Stešenko-Kuftina (zit. Emsheimer 1967, S. 602) „verweist auf verschiedene Klangstärken und Timbres, die allerdings bei dem Spiel, das sie beobachtete, durch abwechselndes Schlagen auf den herabhängenden Balken und den oben auf das Gerüst gelegten Stamm erzielt wurden." Nach der Beschriftung einer im Hamburger Museum für Völkerkunde (Nr. 11.9.13) aufbewahrten Photographie „Musizierende Kinder mit Klangbaum, Giljaken, Amurland" schlagen die Kinder „mit mehr oder weniger Stärke auf den hängenden Baumstamm mit Stöcken. Die Stöcke haben verschiedene Größe und Dicke, wodurch verschiedene Töne entstehen."[118]

[117] Angaben über den Schlagbalken und seine Anwendung während des Zeremoniells bei den Südtungusen finden sich in dieser Arbeit auf S. 225, 263.

[118] Vgl. Blagodatov (in: SMAÈ XVIII, 1958, S. 206 f.): Modell eines Schlagbalkens (*častigre*) mit verschiedenen Schlagstöcken.

Nach Mitteilung von Kapitän Jakobsen (Genest 1887/88, Bd. 52, S. 381) war bei den Sachalin-Giljaken „an einem Gestell vor der Thür ein etwa 3 m langer Balken so befestigt, daß er vertikal bis zu einer Höhe von etwa 1 m über dem Erdboden herab hing. Neben ihm standen 6–8 Mädchen und Frauen, welche mit keulenartigen Stöcken versehen waren und im Takte gegen den Balken schlugen, indem sie auf zwei langsame immer einen schnellen Schlag folgen ließen, ohne jedoch diese Thätigkeit mit Gesang zu begleiten. An diesen Frauen wurde der Bär langsam vorübergeführt, und dann so aufgestellt, daß sein Kopf nach dem Hause hingewendet war, als ob er die Stelle noch einmal recht deutlich ins Auge fassen sollte, wo er von den Bewohnern des Dorfes die letzte Nahrung erhalten hatte." Nach Takahashi (1942, S. 64, vgl. Ōbayashi–Paproth 1966, S. 214 f.) soll jeder Takt, der von den Frauen auf den quergelegten Holzklotz mit Stöcken geschlagen wird, eine „bestimmte Bedeutung ausdrücken". Ebenso sagt Dörbeck (1913, S. 31), daß die Giljakinnen am Amur einen bekannten (izvestnyj) Takt an den Stamm klopfen. Krejnovič (1973, S. 188) beschreibt das sehr eingehend von den Sachalingiljaken. Die zu beiden Seiten des Balkens stehenden Giljakinnen halten je zwei Stöckchen in den Händen. Eine hat etwas kürzere Stäbchen als die anderen. Diese sagt die Lieder her, deren Rhythmus sie auf den Balken klopft. Bald schlägt sie mit einem, bald mit zwei Stöckchen, bald einmal, bald mehrere Male, bald stärker, bald schwächer, bald am Rande des Balkens, bald mehr in der Mitte. Zuweilen schlägt sie statt an den Balken mit den Stäbchen gegeneinander. „Dadurch entsteht letzten Endes ein charakteristischer Rhythmus, der einem bestimmten Liede eigen ist," und die Festteilnehmer können an dem Rhythmus erkennen, welches Lied getrommelt wird. Die Aufgabe der übrigen Frauen besteht lediglich darin, in kurzen gleichmäßigen Abständen gleichzeitig heftige Schläge gegen den Balken auszuführen.

Daß aber nicht nur eine „bestimmte Bedeutung" bzw. Melodie durch das taktmäßige Getrommel auf dem Stamm angedeutet werden soll, sondern tatsächlich auch Lieder dabei vorgetragen werden, geht aus folgenden Mitteilungen hervor. Nach Hattori (1956, S. 96) schlagen bei den Sachalin-Giljaken „die Frauen mit Stöcken an diesen Baumstamm, indem sie [einige nicht weiter erläuterte Worte]

[119] Dieser von dem Getrommel auf dem Baumstamm begleitete Tanz ist von Schrenck (1858/95, III, S. 722) von den Amur-Giljaken, von Hawes (1905, S. 243) und Krejnovič (1969, S. 98; 1973, S. 225 f.) von den Sachalin-Giljaken beschrieben worden. Vgl. auch Emsheimer (1967, S. 603) nach Stešenko-Kuftina (ohne Angabe der Gruppe).

singen . . . und die Frauen tanzen gleichzeitig einen eigenartigen Tanz."[119] Nach Angaben von Taksami (1969, S. 147) wird während des Bärenfestes ein besonderer Bodenbelag aus Brettern hergestellt, auf dem die Frauen tanzen. Die Tänze werden von rhythmischen Schlägen auf einem aufgehängten Baumstamm und von scherzhaften Liedern begleitet. Auch nach Sternberg (1905, S. 269) „musiziert die weibliche Jugend abwechselnd auf dem aufgestellten Baumstamm und begleitet ihre primitive Musik mit humoristischen, bisweilen sehr frivolen Liedern." Letzteres wird besonders von Austerlitz in einer vorläufigen Veröffentlichung (1961, S. 509 f.) hervorgehoben (eine in Aussicht gestellte ausführlichere Publikation mit Wiedergabe der Liedtexte ist, so weit mir bekannt, noch nicht erschienen): „A ditty [G. *ʒacant,* noun and verb] . . . is a very short text which is recited only on the occasion of the bear-festival, specifically [?], while the preparations for the bear-festival are under way . . . a tree-trunk (presumably representing the dead bear)[120] is suspended, with the head pointing to the East: [Fig. 3] A group of women range themselves on one or both sides of this structure and one woman in the group recites the ditties while faithfully beating out each syllable with two sticks which she holds in her hand. This activity is called *duys purnt* 'to recite the text'. While this one person recites the text and beats out every syllable of text, the other women, also holding sticks, beat out only the first (= 'heavy') beat in each measure. This activity is called *kuk-nt* (monomorphemic) . . . the ditties are very short (sixteen of the seventeen collected by myself consist of four lines or less) but capable of etended repetition . . . the ditty, more than any other Gilyak genre, permits the performer a very wide range of improvisation and variation. The language is highly poetic, containing folkloristic words, expletives, and obscure references and images. Contentually, the ditty is marked by thoroughly veiled and highly artistically construed erotic references. Some . . . are so artfully disguised that the obscene reference escaped even my informants. An air of levity surrounds these performances, and while the art of performing ditties is generally reserved for women, groups of men sometimes also surround the tree-trunk."

[120] Vgl. Krejnovič 1973, S. 188: Der Schlagbalken (*tjatjan č'ḫar,* von *zand* 'schlagen' und *č'ḫar* 'Baum') besteht aus einem getrockneten und abgerindeten Fichtenstamm. An dem einen Ende ist der stilisierte Kopf eines Bären geschnitzt (Schnauze und Augen). Die Schnauze ist mit rotem Preißelbeersaft beschmiert. Hinter dem Kopf ist eine kleine Vertiefung angebracht (anscheinend der Hals), an der – einem Halsband ähnlich – ein schneeweißes *inau* befestigt ist. „Wir halten ihn für lebendig", sagen die Giljaken.

Unter den folgenden, beim Bärenfest gesungenen und getrommelten Liedern[121] mag sich vielleicht das eine oder andere befinden, das verdeckte erotische Anspielungen enthält (etwa Nr. 2), doch scheinen andere eher die Spielweise oder eine gerade ausgeführte Handlung des Zeremoniells zu kommentieren:

Schnell spielen wir, schnell spielen wir
Rund um das Feuer, rund um das Feuer.
(Krejnovič 1973, S. 217).

Unter einer Birke [sitzt] das Junge eines Haselhuhns.
Nur ein wenig zeigt sich das Junge des Haselhuhns.
Es richtet sich auf, es richtet sich auf, das Junge des Haselhuhns.
(Krejnovič 1973, S. 217).

Die hochspringenden Raben sehen von Zeit zu Zeit hin,
nachdem sie den Dörrfisch (Jukola) gesehen haben,
schauen sie, schief mit ihren Augen blinzelnd, immer wieder hin.
(Krejnovič 1973, S. 196).

Da kommt jemand in Schuhwerk aus Fichtenzweigen,
taumelnd, taumelnd.
Er schlägt von oben und von unten an den Stamm.
Von diesen Schlägen schaukelt der Balken –
u! – u! – u!
Die Flügel sind gesträubt wie bei Tauchervögeln –
u! – u! – u!
Wie aus verschiedenen Stoffen genäht –
u! – u! – u!
(Taksami 1969, S. 147).

Der Kopf meines Bären, sich von einer Seite zur anderen
(iz storony v storonu) umwendend, schaut,
mit dem Rumpf sich zu den Seiten wendend, schaut er,
mit seinem Kopf, spielend, schaut er.[122]
(Krejnovič 1973, S. 225).

[121] Einige solcher Liedchen hat Sangi 1973, S. 339 ff. angeführt. – Da zu den oben wiedergegebenen Liedern Kommentare fehlen, bleibt die Veröffentlichung der von Austerlitz gesammelten Liedtexte mit den entsprechenden Anmerkungen abzuwarten und zu hoffen, daß daraus nähere Aufschlüsse zu gewinnen sind.

Das zuletzt angeführte Lied wird beim Abhäuten des Bärenkopfes gesungen. Krejnovič (1973, S. 225; vgl. ähnlich S. 288) schreibt dazu: „Die Alten gaben den Frauen die Anweisung, stärker zu spielen und zu singen, um den Bergmenschen eine Freude zu bereiten. Hieß es doch bei den alten Leuten, daß, wenn man den Kopf des Bären abhäutet und die Frauen kräftig und froh die Rhythmen auf den Balken klopfen, sich die Bergmenschen freuen werden." Eine solche Interpretation würde zu der Angabe Taksamis (1967, S. 185) passen, daß die alten Giljaken dem Bären während des Festmahles sagen: „Komm wieder zu uns zurück!" Das tun sie in der Annahme, der getötete Bär werde in die Taiga zurückkehren, sich nach einiger Zeit aber wieder von den Berggipfeln zu den Giljaken hinab begeben, um sich von ihnen erneut töten zu lassen. Die anderen Bären aber werden ihn beneiden und zu ihm sagen: „Du wirst die schönen menschlichen Stimmen zu hören bekommen." (Über dieses Motiv vgl. S. 126, 313).

Eine von Krejnovič (1973, S. 197 ff.) mitgeteilte Erzählung über den Ursprung des Trommelns auf dem Schlagbalken gibt über den eigentlichen Sinn desselben keine Aufschlüsse.

Daß es sich in allen Fällen um scherzhafte oder gar erotisch akzentuierte Liedchen handelt, will in Anbetracht einiger Hinweise, die eine entschieden religiös motivierte Bedeutung des Trommelns auf dem Schlagbalken andeuten, zweifelhaft scheinen. Wichtig in diesem Zusammenhang könnte eine negidalische Eingeborenenzeichnung sein (Abb. 5): oberhalb des „Musikbalkens" sind an einer Stange für das „Aufhängen der Opfer" (*sopkoptinmo loxačivvi mō*) u.a. Polartaucherfiguren (uxəŋ*idi sopkoplo* [nach dem negid. Wörterverzeichnis von Sternberg 1933, S. 548: *uxangngi,* der Taucher, russ. gagara] aufgehängt.[123]

---

[122] Ähnliche Wendungen sind auch in den finnischen Bärenliedern anzutreffen: „Die Schüssel mit dem Bärenkopf wurde von einem jeden der Reihe nach herumgedreht: 'Jetzt wendet sich der Petz der Türe zu, jetzt der Hinterwand zu, jetzt wendet sich der Wald wie ein König mit seinem Schwerte, wie ein Auerhuhn mit seinen Sterzfedern.' [= SKVR VI:2, 4912, Vers 1–7] Oder: 'So wendest du dich, wie ein Haselhuhn auf dem Neste, wie eine brütende Wildgans." (Krohn 1928, S. 402; vgl. Edsman 1958, S. 74).

[123] Vgl. auch Zolotarev 1939, S. 109, 112, 113, wo auf sehr schlecht reproduzierten Eingeborenenzeichnungen des Oltscha-Bärenfestes auch der Musikbalken zu sehen ist. Dort sind oben auf den Aufhängepfählen des Schlagbalkens Fichten (*uǯaǯuni turjani*) quer hingelegt bzw. schräg daran angelehnt. Vermutlich sind daran die Idole (des „Herrn des *sildə*", des Speichers, in dem das Bärenfestgerät aufbewahrt wird) befestigt, die Zolotarev in einer der Bildunterschriften erwähnt. Auch bei den Negidalen sind nach Cincius (1971, Abb. 9) neben den beiden Aufhängepfählen (die hier aus zwei unabgerindeten Fichtenstämmen mit daranbelassenem Wipfel bestehen) zwei

Denkt man an die bedeutsame Rolle, die Raben- oder Tauchervögel in den von der Jenseitsreise der Bärenseele handelnden Mythen der Oltscha, Ainu und Wogulen spielen, dann ist der gezogene Vergleich zwischen den an dem Schlagbalken der Negidalen aufgehängten Idolen von Tauchern und den in den giljakischen Liedern erwähnten Vögeln (Raben und Taucher) nicht unbegründet; es wäre dann eine mit der Jenseitsfahrt des Bären verknüpfte (wegen der Spärlichkeit der Quelllen aber nur als vage Vermutung auszusprechende) Bedeutung des Trommelns anzunehmen.

Emsheimer (1967, S. 606) weist darauf hin, „daß bei den Giljaken rhythmisches Schlagen auf Holz nicht nur im Rahmen des Bärenzeremoniells stattfindet, sondern auch im Jagdritual anderer Tiere."[124] Einen wesentlichen Hinweis über den Sinngehalt dieses rhythmischen Schlagens auf Holz konnte er aber einem Bericht über das giljakische Bestattungsbrauchtum entnehmen: „Es findet statt, um den Verstorbenen Ruhepausen auf ihrem langen und beschwerlichen Weg in das Reich der Toten zu gewähren, das sich die Giljaken ebenso wie die meisten anderen Völker Nordeurasiens nicht in gleicher Weise 'schattenhaft' vorstellen, wie wir, sondern als getreues Spiegelbild des diesseitigen Daseins, gleichsam als Fortsetzung oder Wiederholung desselben, wenn auch in seltsamer Umkehrung" (Emsheimer 1967, S. 607).

Der entscheidende Bericht von Krejnovič lautet: „Wenn die Narte mit dem Verstorbenen zum Scheiterhaufen gebracht wird, setzt man sie an einer von dessen Ecken nieder und macht *čačand*, d.h. man schlägt einige Male mit Stöckchen auf die Narte. Danach bringt man die Narte zur nächsten Ecke und wiederholt den gleichen Vorgang. So verweilt man an jeder Ecke des Scheiterhaufens und veranstaltet *čačand*, bis man aufhört, den Toten um den Scheiterhaufen zu tragen.

---

kleine Fichten eingesteckt. Vermutlich haben diese Fichtenbäumchen dieselbe Bedeutung, wie die neben dem Bärenkäfig eingesteckten oder auf dem Käfigdach befestigten Bäumchen bzw. *inau* bei den Völkern des Amurgebiets, Sachalins und Hokkaidōs – nämlich die, den Bären zu beschützen, wobei im Falle des Schlagbalkens wohl die auf der Heimreise befindliche Bärenseele gemeint ist.

[124] Emsheimer 1967, S. 606 (Krejnovič 1935, S. 109 ff.): „So wird nach Erbeutung eines Weißwales dieser am Ufer des Dorfes von einer 'eigenartigen Musik' empfangen, die eine alte Frau ausführt, indem sie in sitzender Stellung mit zwei Stöcken auf ein Brett schlägt. Ohne Unterlaß setzt sie ihre Tätigkeit fort, bis das erbeutete Tier in das Dorf gebracht ist. Danach wird dessen Kopf auf dem Schlagbrett feierlich aufgebahrt." Falls das „planchette de bois sonore" bei Labbé (vgl. Anm. 195) nicht bloß eine Flüchtigkeit im Ausdruck darstellt, könnte darin ein Beleg für das „rhythmische Schlagen auf Holz", wobei es sich nicht unbedingt um einen Baumstamm handeln muß, gesehen werden.

Die Männer trägt man dreimal, die Frauen viermal herum [also dieselbe geschlechtsorientierte Zahlensymbolik, die auch in den Bärenjagdriten und beim Bärenfest der Giljaken zur Anwendung kommt]. Es geschieht dies in Richtung der Sonnenbewegung von Osten nach Westen, da sich im Westen die Niederlassung der Toten befindet und dort in der Nacht die Sonne aufgeht, um den Toten zu leuchten. Die Veranstaltung des *čačand* erklärten mir die Giljaken dahin, daß sich der Verstorbene auf dem Weg zur Niederlassung der Toten ausruhen muß. Macht man nicht solche Aufenthalte und veranstaltet *čačand,* ist der Verstorbene gezwungen ohne Rast bis zu der Niederlassung der Toten zu gehen."[125] Hierauf bindet man den Verstorbenen vom Schlitten los, löst ihm die Knie, die bis zu diesem Zeitpunkt noch mit Riemen verschnürt waren, und legt ihn auf den Scheiterhaufen, um ihn zu verbrennen.

Emsheimer (S. 607) hat vergeblich die Frage zu beantworten gesucht, „ob Anhaltspunkte vorliegen, die gestatten, das rhythmische Schlagen auf den Balken im Rahmen des Bärenzeremonials im angedeuteten Sinne aufzufassen." „Zwei Umstände sind es vor allem, die sich einer angemessenen Beantwortung dieser Frage beharrlich entgegenstellen. Zunächst fehlen bisher jedwede Angaben, die das Spiel auf dem Schlagbalken während des Schlußaktes des Kultdramas bezeugen, sei es, daß Forscher und Reisende dieses 'Detail' als nicht besonders bemerkenswert übergangen haben, sei es, daß es schlechthin nicht stattgefunden hat. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß das Spiel auf dem Schallgerät nicht etwa auf eine besondere Situation oder Begebenheit des kultischen Komplexes bezogen ist, sondern auf die verschiedensten Phasen desselben. Aussagen über den Sinngehalt des Schallgerätes und seiner Betätigung sind somit einstweilen nicht möglich. Als gewagte Arbeitshypothese sei hier immerhin die Vermutung ausgesprochen, daß das Schlagen auf Holz als rhythmisch tönendes und zugleich magisch rituelles Element in seinem Ursprung vom Schlußakt des Kultdramas seinen Ausgang genommen hat, um im Verlauf bedeutender Zeitspannen mit einer stetigen Entfaltung und Anreicherung des giljakischen Bärenzeremonials auch in den übrigen Akten Aufnahme zu finden."[126]

Inzwischen ist zahlreiches neues Material bekanntgeworden, das die Vermutung Emsheimers wenigstens teilweise bestätigt. Teilweise deshalb, weil der Brauch ursprünglich gar nicht auf den letzten Akt des Bärenzeremoniells beschränkt gewesen zu sein braucht, weil das

[125] Krejnovič 1930, S. 105, Übers. Emsheimer 1967, S. 606; vgl. Krejnovič 1973, S. 369 f.

gesamte „Kultdrama" von seinem Beginn an eine rituelle Wiedergabe des „Weges der Waldmenschen" (bei den Oltscha), d.h. das Heimwandern der Bärenseele in ihr Reich, darstellt und somit die „Ruhepausen" auf dem Wege auch während aller Phasen des Bärenfestes auf den Baumstamm geklopft werden müssen.

Ein Bericht über das Bärenjagdritual der Oltscha bestätigt Emsheimers Vermutung: Nach Erlegung eines Bären wird auf einem Musikinstrument (*uǯaǯupu*) gespielt, einem in 1,00–1,20 m Höhe aufgehängten, 5–6 m langen Baumstamm. Es stellen sich einige Frauen neben den Stamm und schlagen mit Holzstöcken einen besonderen Rhythmus. Jede „Melodie" („Aufenthalt am See", „Ruhepause beim Paß", „der Bär frißt" usw.) illustriert nach den Worten der Oltscha in etwa den Weg des getöteten Bären zurück in die Welt der „Waldleute" (Smoljak 1966, S. 125). In der Oltscha-Mythe, die den Fortgang des während seiner Gefangenschaft verstorbenen Bärenjungen zum „Herrn der Taiga" schildert, wird ständig das Schlagen auf dem „Musikbalken" erwähnt (siehe Bd. II).

Die von Emsheimer beigebrachten Belege über „rhythmisches Schlagen auf Holz", wobei es sich nicht um den Schlagbalken handelt, gibt Veranlassung die z.B. von Smoljak kategorisch vorgetragene Behauptung, den Ainu sei etwas Ähnliches vollkommen unbekannt, nachzuprüfen. Tatsächlich ist den Ainu zwar ein dem Schlagbalken der Amurlandvölker vergleichbares Instrument unbekannt, dagegen ist ihnen die Praktik des Schlagens mit Stöcken auf Holz oder einen anderen Gegenstand sehr wohl bekannt und spielt auch beim Bärenfest eine gewisse Rolle. Takakura (1966, S. 23) z.B. schreibt: „The climax of the fete was reached when the women began to sing and drum on the tops of sake vessels and men and women began dancing together." Ein anderes taktmäßiges Schlagen während des Bärenfestes erwähnt u.a. Yonemura (1952, S. 9): „The old man is re-

[126] Meines Wissens ist nur von den Unterlauf-Negidalen belegt, daß die Frauen auch auf dem „Musikbalken" trommeln, wenn der Kopf des auf der Jagd erlegten Bären in den Wald getragen wird (Cincius 1971, S. 198). Da die Negidalen als späte Ankömmlinge in diesem Gebiet den „Musikbalken" erst von den Amurtungusen oder Giljaken entlehnt haben können, wird man diesem Beleg keine große Beweiskraft zuschreiben wollen. Nach Krejnovič (1973, S. 237) wird das Instrument bei den Sachalin-Giljaken (nach Vollzug des das Fest abschließenden Hundeopfers, ob es dabei noch in Tätigkeit war, wird nicht gesagt) abgebunden und, zusammen mit den Fichtenstämmen, an denen es aufgehängt war, zum Schießplatz gebracht und dort neben dem *ləzŋ* (einem Gerüst, auf dem der Bärenkopf niedergelegt wird, nicht weit davon entfernt steht der Speicher, in dem der Schädel später bestattet wird) gestellt.

citing *yukar* (epic of heroes), beating time with a short stick in his hand. The women are also beating the wooden frame work round the fireplace to the time of the recital." Aus derselben Gegend (Nordosten Hokkaidōs) berichtet ein anderer Autor (Sarashina), daß, wenn die spannendste Stelle eines (unter Klopfen des Rhythmus mit einem kleinen Stöckchen auf die hölzerne Einfassung der Feuerstelle) vorgetragenen *sakorpe* (Heldenlied) erreicht ist,[127] der Vortragende aufhört, damit die Götter neugierig werden und um den Schluß zu erfahren, ein anderes Bärenjunge zu den Ainu senden: also ein Gegenstück zu der oben erwähnten „Neugierde" der Bären nach giljakischer Auffassung auf die „schönen menschlichen Stimmen", die unter dem rhythmischen Schlagen auf dem Schlagbalken zu hören sind.

7. Die phaseologische Stellung des Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären; die Bärenzähmung

In der bisherigen Forschung treten über die kulturhistorische Einstufung des Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären zwei entgegengesetzte Auffassungen hervor: Nach der einen soll dieser Bärenfesttyp eine kontinuierliche Weiterbildung der einfachen Bärenjagdriten sein; obwohl der Brauch heute nur auf einem sehr begrenzten Gebiete anzutreffen ist, hat man sogar seine Herleitung aus dem europäischen Paläolithikum erwogen;[128] nach der anderen Meinung verdankt er seine Entstehung aus dem Süden vordringenden Fremd-

---

[127] Howell 1952, S. 390, sagt von der Tonbandaufnahme eines beim Bärenfest gesungenen *upopo* (chant): „The beat in the recording was probably marked by beating a stick against something, but just what I could not tell."

[128] Gahs 1928, S. 246 f., 262 f.; Koppers 1938. – In Kap. I:4 sind gegen diese Theorie bereits Bedenken geäußert worden. Die zu ihrer Stützung herangezogenen Felsbilder (Trois Fréres-Höhle) sind zu vieldeutig und stellen wahrscheinlich einen einfachen Jagdvorgang dar. Ein in Schlesien gefundener Braunbärenschädel, dem zu Lebzeiten die Zähne abgeschliffen worden sein sollen (was auf Gefangenhaltung hindeuten würde) ist umstritten (Zotz 1937; 1939; 1958; Euler 1941; La Baume 1950; Nari 1959, S. 240). Koppers (1938) wollte den „künstlichen Zahnschliff" – bei dem es sich wahrscheinlich um einen „natürlichen Zahnschliff" handelt – mit dem Absägen der Bärenzähne bei den Ainu (vgl. unten) zusammenstellen: „Was . . . in Mitteleuropa im jüngeren Altpaläolithikum . . . lebendig war, das lebt bis in die Gegenwart hinein bei nordasiatischen Randvölkern weiter fort." „Daß beide Erscheinungen, einerseits die des oberen Altpaläolithikums, andererseits die der ethnologischen Gegenwart, historisch-genetisch zusammengehören, wird man schwer bezweifeln können. So charakteristische Kulturerscheinungen entstehen nicht mehrere Male unabhängig voneinander."

einflüssen von Pflanzervölkern, die Sternberg mit der hypothetischen Einwanderung der Ainu in ihre jetzige Heimat verbinden wollte.[129] Nach dieser zweiten Theorie ist das Bärenfest mit einem „Hausbären" aus der Verschmelzung des jägerischen Bärenzeremoniells des Nordens mit einem südlichen Schlangenkult, stellvertretenden Menschenopfern u. dgl. entstanden.[130]

Sternbergs Behauptung („the peculiar feature of the bear festival among the Ainu consists in the fact, that it does not take place after the killing of a bear in a hunt, as is the case with all other northern tribes") ist unzutreffend, denn für die Ainu trifft (wie wir oben S. 215 ff. gesehen haben) genau dasselbe zu, was er selbst (1905, S. 272) von den Giljaken gesagt hatte, nämlich, „daß die Bärenfeste nicht nur bei der Tötung eines Hausbären, wie das gewöhnlich fälschlicherweise angenommen wird, gefeiert werden, sondern *jedesmal,* so oft es einem Giljaken gelingt, einen Bären auf der Jagd zu erlegen." Auch Sternbergs weitere Behauptung, daß „in the form, in which this rite is performed among the Ainu [d.h. mit einem großgezogenen Bären], it is only sometimes still found amongst their neighbours, the Gilyaks, who have undoubtedly borrowed it from the Ainu, just as they have borrowed the *inau* cult",[131] klingt – da *sowohl* bei den Ainu *als auch* bei den Giljaken das Bärenfest eine immens wichtige Rolle im religiösen Leben spielt – wenig überzeugend. Demgegenüber möchte Torii (1919, S. 208, 254, 256), weil das Bärenfest mit einem großgezogenen Bären (sacrifice d'ours) nur den Sachalin- und Hokkaidō-Ainu bekannt ist, bei den Kurilen-Ainu dagegen vollständig fehlt,[132] darauf schließen, daß die Ainu es von den Giljaken entlehnt haben. Vasil'ev (1948, S. 94 ff.), der die Sternberg'sche Theorie weiter ausgeführt hat, sieht einen Beweis für die südliche Herkunft des Gefangenhaltens von heiligen Tieren in Käfigen (zu der schon von Sternberg herange-

[129] Laufer, der für eine nördliche Herkunft der Ainu eingetreten ist, spricht (1900, S. 330) von „der bis zum Überdruß erörterten Frage nach dem Ursprung und der Herkunft der Ainu . . . um ganz von den zahllosen Rassentheorien zu schweigen, welche, wenn ich nicht irre, nun schon alle Völkergruppen der Welt in ihren Beziehungen zu den Ainu erschöpft haben dürften."

[130] Gahs 1929, S. 73 ff.; Sternberg 1929, S. 758, 786 f.; Vasil'ev 1948, S. 94 ff.

[131] Ōbayashi, der sich in einer vergleichenden Arbeit (1960, S. 277–306) mit den *inau* befaßt hat, kommt zu dem Schluß: „The Ainu culture is rich in elements of the ancient hunter cultures of Northern Eurasia. The *inau* cult sticks is one of them."

[132] Aus einer von Torii (S. 254 ff.) veröffentlichten Erzählung, die zum Typ der „Bärenretter"-Geschichten gehört, geht aber hervor, daß den Kurilen-Ainu Bärenjagdriten (Aufspießen des Bärenkopfes auf einem *inau* und Aufstellen an einem *nusa*-Zaun) bekannt sind, da die Erzählung die Einführung dieser Sitte als Kultmythos schildert.

zogenen Gefangenhaltung von Eidechsen in Käfigen auf Formosa fügt er noch das Aufziehen von Leoparden, Schlangen und Affen hinzu) in der „allmählichen Abschwächung dieses Brauches nach Norden zu. So hatten die nördlichen Ainu auf den Kurilen-Inseln das Bärenfest des beschriebenen Typs überhaupt nicht." Die Tatsache, die dem einen Beobachter also für eine nördliche Herkunft des Bärenzeremoniells zu sprechen scheint, liefert dem anderen ein Argument für die Annahme südlicher Einflüsse. Dabei dürfte das Fehlen eines Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären bei den Kurilen-Ainu als Beweisstück für kulturhistorische Schlußfolgerungen überhaupt nicht herangezogen werden, da gerade in dieser Ainugruppe die für die Abhaltung eines so aufwendigen Festes und für das Großziehen eines Bären notwendigen ökologischen Voraussetzungen (vgl. Watanabe 1966) fehlen. Im großen ganzen kann man Slawik (1952, S. 200 f.) beipflichten: „An die von manchen ausgesprochene Meinung, die Giljaken hätten das Bärenfest von den Ainu oder umgekehrt entlehnt, glaube ich nicht; die bei beiden Völkern so tief verankerte und einen Großteil des religiösen und sozialen Lebens beherrschende Ideologie des *kamui*-Glaubens und *iomante*-Brauchtums, die gerade im Bärenfest einen besonderen Höhepunkt erreicht, kann [?] nicht einfach Lehngut werden. Entweder haben beide Völker bzw. ihre Bildungskomponenten dieses Element bereits seit sehr fern liegenden Zeiten aus einer ursprünglichen kulturellen und ethnischen Gemeinschaft mitgebracht, oder aber wir müssen in dem heutigen Siedlungsraum der Giljaken und Ainu einen sehr intensiven, zeitlich weit zurückreichenden ethnischen Mischungsprozeß annehmen, etwa in der Form, wie er heute in Sachalin zwischen Ainu, Giljaken und Oroken stattfindet und kulturell sich in gemeinschaftlichen Kultfesten, Schamanenveranstaltungen usw. offenbart. Eine dritte Möglichkeit wäre, daß eine alte, in beiden Völkern vorhandene ethnische Komponente mit ideologischem und kultischem Kulturgut dieser Art nachhaltig eingewirkt hat."

*

Die Sitte der Giljaken und einiger Tungusenvölker des Amurlandes, Bären in der Gefangenschaft zu halten, sie zuweilen in ihre Häuser zu bringen und noch auf andere Weise zu behandeln, hat nach Schrenck (1858/95, III, S. 698 f.), „zu der in Sibirien weit verbreiteten Sage Veranlassung gegeben, daß sie Bären zähmen und als Hausthiere zum Reiten und Fahren gebrauchen." Darüber hat er aus der Literatur des 17. und 18. Jh. einige Angaben zusammengestellt:

„In einer aus dem XVII. Jahrhundert stammenden, von *Spasskij* abgedruckten russischen Urkunde über den Amur („Skazanie o velikoj reke Amure") heißt es nämlich: auf einer der Strommündung gegenüberliegenden großen Insel (Sachalin) wohnen giljakische Völker, die in ihren Dörfern [bis] zu 500–1000 Hunde halten, alles mögliche Gethier essen und Bären zu friedlicher Arbeit auffüttern.' *Spasskij* wollte dieser letzteren Angabe anfangs keinen Glauben schenken . . . In der 1849 von ihm herausgegebenen 'Abschrift eines Entwurfs vom Sibirischen Lande' (Spisok s čerteža Sibirskija zemli), heißt es aber ausdrücklich: 'die Giljakischen Leute säen kein Brod, essen Fisch und fahren oder reiten [Das russische Verbum *ezdit'* heißt sowohl 'fahren', als auch 'reiten'.] auf Bären' . . . Dieselbe Sage, daß an der Mündung des Amur-Stromes 'ein wüstes Volk, *Gilaki* genannt, wohne, das viele Bären und Hunde halte, um von ihnen Dienst zu haben', war auch *Witsen* [1705, S. 884] zugegangen und sie findet sich endlich auch bei *Strahlenberg* [1730, S. 386 f.], denn da heißt es: 'an der Mündung des Amur-Stromes wohnt ein Volk, daß die Russen *Kilaki* nennen; von diesen Leuten haben mir einige 'Jakuttische Tatern' erzählt, daß sie die Bären zähmen und so gebrauchen, wie wir die Pferde.'"[133]

Vielleicht gehen alle diese Nachrichten auf einen Reisebericht des polnischen Deportierten Adam Kamieński-Dłużyk aus der Mitte des 17. Jh. zurück, worin es über die „Gilaki" heißt: „Sie reiten auf Bären (jeżdża na niedźwiedziach), die so gelenkt werden, wie bei uns die Pferde, beschneiden ihnen aber die Nägel und nehmen ihnen die Zähne heraus (sic!) und füttern sie in Ställen wie Ochsen und essen sie auch."[134]

---

[133] Das Zitat aus Strahlenberg ist aus zwei Stellen zusammengezogen und orthographisch nicht einwandfrei wiedergegeben. Schrenck, l.c., S. 699, Anm. 4, verweist auch auf Witsen, S. 686, wo dasselbe von den Jukagiren (Joekagie) im Lande „Sabatsia" (= russ. „Hundeland") gesagt wird: „Gebruiken ook in plaets van Paerden, Beeren, die zy by zich spyzen, en der zy op ryden, ook alles mede voeren, en slepen." Da im allgemeinen das von den Giljaken bewohnte Gebiet als „Hundeland" bezeichnet wurde, dürfte dieser von Witsen selbst als „twyfelachtig" bezeichnete Bericht auf einem Mißverständnis beruhen und mit einer (der obigen?) Nachrichten über die Giljaken vermengt worden sein. – Vgl. die bei Titova (1972, S. 75; auch bei Baddely 1919, II, S. 23) aus einem Msk. N.G. Spafarijs, der 1675–77 eine Sibirienreise unternommen hatte, zitierte Stelle über die Giljaken auf der der Amurmündung gegenüberliegenden großen Insel: „. . . a deržat dlja uslug sobak i medvedej v ulusach." („. . . doch halten sie in ihren Ulussen [wohl im Sinne von 'Siedlungen'] Hunde und Bären zu Dienstleistungen."). – Schrenck, l.c., S. 96 f., Anm. 9, weist darauf hin, daß man in der von Spasskij veröffentlichten „Erzählung vom großen Flusse Amur, der die Grenze zwischen den russischen Ansiedlungen und den Chinesen bildet", eine der von Witsen benutzten russischen Quellen erkennen könne.

Kamieński hielt die von den Giljaken in Gefangenschaft gehaltenen Bären für Nutztiere, die zu Arbeitzwecken und als Fleischlieferanten Verwendung finden sollten. Die religiöse Seite der Bärenhaltung ist ihm anscheinend völlig entgangen.[135] Bemerkenswert ist seine Mitteilung über das Ausbrechen der Zähne und Abfeilen der Klauen, ein Brauch, der (= das Abfeilen der Zähne des gefangengehaltenen Bären) von den Sachalin-Ainu tatsächlich bezeugt ist.

Möglicherweise gehen diese „Sagen" sogar auf Überlieferungen der Giljaken selbst zurück. Krejnovič (1973, S. 438 f.) stieß nämlich bei Nachfragen über den „Zwillingskult", der bei den Giljaken ebenso wie bei den meisten Amurtungusen mit dem Bärenzeremoniell verknüpft ist, auf Traditionen, die von Giljaken erzählen, „die Bären wie Hunde (an den Schlitten) spannten".[136] In der Siedlung Kul' traf er in Angehörigen der Sippe *Aŕyon* sogar auf angebliche Nachkommen dieser sagenhaften Dompteure. Die eigenartige Sitte soll angefangen haben, als in Piljavo auf Sachalin eine Frau Zwillinge gebar. Als diese herangewachsen waren, fertigte die Mutter ihnen eigenhändig Skier an. Damit gingen die Zwillinge auf Jagd und töteten zahlreiche Bären. Einmal fingen sie im Walde ein Bärenjunges, dessen Augen noch kaum geöffnet waren. Sie brachten es der Mutter und diese zog es an der eigenen Brust auf. Als die Zwillinge auf einem Jagdgang an ein Bärenlager gerieten, kam ihnen daraus eine Bärin entgegen. Sie gingen in das Lager hinein und nahmen die Bärenjungen, die sich darin befanden, mit nach Hause. Auch diese Bärenjungen wurden von der Mutter der Zwillinge an der Brust gesäugt. Die Brust der Frau soll mit Fell bedeckt gewesen sein wie bei einem

---

[134] A. Kamieński-Dłużyk: Dyaryusz wigzienia moskiewskiego miast i miejsc spisany przez Adama Kamieńskiego („Warta", Posen 1874, S. 378–388), S. 387, zit. nach Kuczyński 1968, S. 185.

[135] Kamieński beendete seine Sibirienreise im Jahre 1661. Etwa aus derselben Zeit (1652) stammt der älteste Bericht über das Ainu-Bärenfest, in dem der religiöse Charakter des Gefangenhaltens der Bären deutlich hervorgehoben ist (vgl. Frazer 1912, S. 187 f.). [Leonov-Pan'kin-Belousov (Oblast' na ostrovach, Moskau 1974, S. 22) erwähnen, daß Ivan Jur'evič bereits im Winter 1639/41 von Lamuten gehört habe, die seßhaften Insel-Giljaken zögen Bären auf.]

[136] Über das Anschirren von Bären (zusammen mit starken, schreckenerregenden Fabeltieren) vor Schlitten – nach dem Vorbild des Hundevorspanns – wird auch in eskimoischen Erzählungen berichtet (Rink 1875, S. 248 ff.; Thompson 1929, S. 308, Nr. 113 (d): Wild animals kept as dogs (B 575.1)). In diesem Zusammenhang mag auch das Vorkommen von „toy bears with dog harness" im eskimoischen Kinderspielzeug erwähnt sein (Nelson 1896/97, S. 345). Von dem jurak-samojedischen „Geist des Eislandes" werden – statt Rentieren – Eisbären als Zugtiere benutzt (Lehtisalo 1924, S. 51, 74).

Bären. Als die Bärenjungen heranwuchsen, begannen die Zwillinge, sie vor einen Schlitten zu spannen. Auch ließen sich die Zwillinge von den Bären mit einem Schleppseil den Kahn ziehen. Kam ihnen ein Mensch entgegen, so hielt der eine Zwilling den Bären fest und bedeckte seine Augen mit der Hand.

Man erzählte von einer Greisin, daß sie Tröge gesehen habe, aus denen man die „Bären-Hunde" gefüttert habe, und ein Gewährsmann behauptete, noch sein Großvater, das Oberhaupt der Sippe Aryon habe Bären wie Hunde vor den Schlitten gespannt.

Die Bären sollen aber nicht nur vor Schlitten und Kähne gespannt worden sein, sondern auf ihnen soll man auch geritten haben. Wenn die gezähmten Bären gefüttert werden sollten, gingen die Giljaken mit Bogen und Pfeilen bewaffnet hinaus und schrien: *Qavox, qavox!* Da kamen aus dem Wald nicht nur die zahmen Bären gelaufen, zusammen mit ihnen kamen auch wilde Bären herbei, die von den Giljaken geschossen werden konnten.

Die zuletzt erwähnte Mitteilung über die Bären-„*manšaks*" (*manšak* heißen in Sibirien die bei der Rentierjagd verwendeten Lockrentiere) könnte einiges Licht auch auf die Herkunft der Bärenaufzucht, wie sie von Ainu und Amurvölkern geübt wird, werfen, denn ganz ähnliche Überlieferungen sind auch bei den Keten aufgezeichnet worden. Die von Sternberg, Gahs und Vasil'ev vertretene Ansicht von der direkt oder durch Impuls aus dem Süden stammenden Bärenaufzucht dieser Völker würde dann an Beweiskraft verlieren; dagegen der Zusammenhang zwischen der regelrechten Bärenaufzucht im Amurlande und der gelegentlichen Bärenzähmung (als „pets") bei den nördlichen Jägervölkern – ganz abgesehen von der Übereinstimmung des religiösen Inhaltes zwischen einfachen Bärenjagdriten und stark entfaltetem Bärenfest – an Überzeugung gewinnen.

Nach Alekseenko (1963, S. 194) war es bei den Keten „üblich, die Bärenjungen, deren Mutter getötet worden war, mit nach Hause zu nehmen, sie zu zähmen und aufzuziehen. Kinderlose Familien hielten sich Bären. Die Keten von heute erklären hierzu, man müsse die Bärenjungen lieben und für sie sorgen wie für die eigenen Kinder. Das Bärenjunge wurde Tochter oder Sohn genannt – *ys'kit* – und tatsächlich auf das zärtlichste behandelt. Es wohnte mit seinen Zieheltern zusammen im Zelt, bekam ein Bett, wie sie selbst eins hatten, und aß, was die Menschen aßen. Das Bärenjunge war der Liebling aller. Die Leute sprachen mit ihm und führten es bei den Nachbarn ein, die es niemals unterließen, das Bärenkind zu bewirten. Das kleine Tier bekam Ohrringe und eine Halskette aus Kupfer, die jedes Jahr, da das

Junge ja wuchs, durch eine größere ersetzt wurde. Oft zog man ihm auch Armbänder über die Tatzen." War das Bärenjunge ausgewachsen, nahm man es mit auf die Jagd, weil man annahm, es könne das Nahen wilder Bären voraussagen. Dafür sollen „Schutzstreifen aus Eisen, die seinen Hals, die Flanken und die Pfoten bedeckten", an ihm befestigt worden sein, um es vor Überfällen und Bissen der wilden Bären zu schützen, die solche Hausbären nicht leiden mochten (Krejnovič 1969, S. 110). Die Keten von der Steinigen Tunguska berichten, daß der Hausbär, wenn er einen wilden Artgenossen wittert, der sich dem Jäger in der Taiga nähert oder auf dessen Zelt zukommt, Birkenrinde in die Tatze nimmt, sie anzündet und, sich auf die Hinterbranten stellend, hochhebt. Damit will der Bär seinem Herrn zu verstehen geben: „Ich will mich für dich schlagen, aber du solltest Licht machen, damit du nicht den falschen triffst, wenn du schießt." „Das Bärenjunge wurde bis zu seinem dritten Lebensjahr gehalten und dann mit all seinem Schmuck in der Taiga freigelassen. Die Nachbarn wurden aufmerksam gemacht . . . und gebeten, diesen Bären nicht zu jagen. Es wird erzählt, daß gezähmte Bären zeitweise zu ihren Herren zurückkehrten, die sie freundlich aufnahmen und, wenn sie krank waren, heilten [Krejnovič bringt eine Erzählung über einen Bären mit einem Dorn in der Pfote, der gekommen war, um sich denselben herausziehen zu lassen, ein Motiv (Androklesmotiv), das anderswo in Erzählungen vom wilden Bären vorkommt.] Die Keten töten niemals einen Bären, den sie aufgezogen haben."[137]

Prokof'eva (1949, S. 368 f., Anm. 1; Levin–Potapov 1956, S. 669) weist auf ähnliche Überlieferungen der Selkupen hin. Die jungen Bären wurden im Čum aufgezogen, und man nannte sie *man ijamy* „mein Sohn", andernfalls wurden sie böse und ließen sich schlecht zähmen. In einer Erzählung gab ein alter Mann, der ein Bärenjunges aufzog, diesem nur das allerbeste Essen, seinen eigenen Sohn aber versorgte er mit den bloßen Knochen. Als der Sohn protestierte und der Bär seine Worte hörte wurde er sehr böse, riß sich von der Kette los und „schädigte" fortan seinen menschlichen Ziehbruder wo er nur konnte. Der eigentliche Zweck der Bärenzähmung war derselbe wie bei den Keten: die zahmen Bären sollten bei der Jagd auf ihre wilden Artgenossen helfen. Während die Bären miteinander kämpften, konnte der Jäger leicht den wilden Bären töten.

Dusenberry (1962, S. 80 f.) berichtet von den Montana-Cree, daß

[137] Alekseenko 1963, S. 194; Krejnovič 1969, S. 110. – Ryčkov 1917/22, S. 90 f. erwähnt auch von den Sym-Ewenken, daß „bei ihnen früher der Brauch des Aufziehens von Bären existierte, doch geriet er in Vergessenheit."

früher „certain men had powers sufficiently strong to get along with the bear spirit very well and thus could have the bear in the tipi with them. Such bears always became very tame and played with the children 'just like one of them'. Later in the summer, when the women in the camp needed to know just where the berries were growing in the greatest profusion . . . these pet bears would lead the people to the choicest spots because in their wisdom, they always knew just where to get them." Bei den Yokuts (Heizer u. Hewes 1940, S. 594 ff.) „Bear Cubs were kept as pets and released, i. e. taken into the mountains, when they became too rough . . . Cubs were occasionally taken westward by mountain people, the animal being sold from tribe to tribe. Perhaps such cubs, as they grew up too far from their home to be easily taken back and released, were dispatched with a club . . . The usual method of hunting and killing bears was with bow and arrow . . . when one had been killed, it might be brought to some village where there were Bear (lineage) people. Under the leadership of the most important Bear elder, . . . the Bear people assembled. The bear carcass was laid on skins. The Bear people wept copiously and cast strands of money over the carcass . . . The meat was not eaten . . . the carcass . . . was 'just buried' . . ."

Cadillac, der erste Kommandant von Detroit, berichtet, daß die Miami-Indianer einen Bären so lange hetzen, bis er ermüdet ist und sich willenlos mit Gerten ihrem Dorfe zutreiben läßt, „like a sheep to slaughter"[138] (Masterson 1946, S. 53). Zieht man dazu die Angabe von Allouez (Thwaites 1896/1901, Bd. 59, S. 223) heran, daß die Miami in ihren Hütten Bärenfelle auf Pfählen aufhängen,[139] so ergibt sich möglicherweise eine Parallele zu den von Speck aufgezeichneten Erzählungen eines Munsee-Mahican über den Ablauf des jährlichen Bärenzeremoniells bei einigen Gruppen der Delawaren. Der im Winterschlaf liegende Bär, der durch den Traum einer „weisen Frau" ausfindig gemacht worden ist, wird durch Klopfen an den hohlen Baum aufgeweckt. Wenn der Bär daraufhin seinen Kopf aus der Höhlung heraussteckt, sagt man zu ihm: „Komm herab! Der Häuptling wünscht deinen Körper!" Der Bär soll diesen Worten

[138] Die von Hallowell 1926, S. 72 (nach Blair < Tailhan) zitierte Angabe: „Father Allouez says that the Miami 'ate the bear at the beginning (of the feast) and afterward they adored its skin'" – beruht auf einem Mißverständnis.

[139] „. . . they possess bearskins, stripped from the head and not cut open in the middle. They have on them the head, the eyes, and the snout, which they usually paint green. The head is raised on a pole in the middle of their cabin, the remainder of the skin hanging along the pole to the ground. They invoke it in their sicknesses, wars, and other necessities."

Folge leisten, indem er aus seinem Lager herauskommt und sich willig zum „Großhaus", dem sakralen Gebäude der atlantischen Algonkinstämme, treiben läßt. Am Mittelpfosten des „Großhauses" wird der Bär dann von dem Häuptling durch einen Axtschlag getötet. Das abgezogene Bärenfell wird an der Ostseite des Mittelpfahles befestigt, um im nächsten Jahr durch ein neues ersetzt zu werden. (Speck 1945, S. 61 f.).

Die Übereinstimmung mit dem Bärenfest der Amurvölker ist – neben anderen unverkennbaren Zügen – nicht zuletzt durch „die haustierartige Behandlung – in Kanada durch das freiwillige Laufen zum Großhaus betont –" (W. Müller 1956, S. 323) gegeben, wenn auch gerade dieser Zug eine Parallelerscheinung darstellen dürfte.

„Wer genau hinsieht", sagt Frobenius (1954, S. 122) ganz im Sinne Eduard Hahns über diese „sporadischen Zähmungserscheinungen",[140] „erkennt, daß der Bär in den Händen der Giljaken so gut wie auf dem Wege der Haustierwerdung gewesen ist. Denn so weit geht heute noch die Geschicklichkeit dieser Polarnomaden im Umgang mit jenem Tier, nur pflanzt sich ihrer Natur nach diese Tierart in der Gefangenschaft nicht fort; und so blieb der Gipfelpunkt des auf diesem Wege Denkbaren unerreicht, und die Wandlung gelangte nur bis zum Jahrmarktsgespielen der Zigeuner. . . . Anders lag der Fall mit der zweiten Tiergruppe . . . Wenn wir an die Stelle der Feliden und Bären den Büffel, den Bos primigenius, als Kultusobjekt einschalten, so lehrt uns die Überlegung erkennen, daß sich bei gleicher Vertrautheit und ähnlicher Auseinandersetzung die Zucht des Rindviehs, der Haustierbetrieb, einstellen *mußte*. Denn das Rind pflanzt sich, im Gegensatz zu den Raubtieren, in der Gefangenschaft fort."

„Sporadische Zähmungserscheinungen kommen . . . bei fast allen Völkern der Welt vor, bei den Australiern genauso wie bei den südamerikanischen Indianern"; bemerkenswert ist, daß es sich bei solchen „gelegentlichen Fällen von Zähmungen, die sich aber noch zu keiner kontinuierlichen Praxis verdichteten", um „einzelne wilde Tiere – vorwiegend ganz junge Individuen –" handelt (Vajda 1968, S. 110). Das ist aber bei den bis zu einem Alter von vier Jahren in Käfigen gehaltenen Bären der Amurtungusen und Giljaken nicht der Fall, wie überhaupt die Käfighaltung ein gewichtiges Argument darstellt, eine von Haustierkulturen ausgehende „stimulus diffusion" für das

[140] Von „sporadischen Zähmungserscheinungen, die wir allerorten an den Wurzeln der Tierzucht in Rechnung stellen müssen", spricht Jettmar (1954, S. 26 f.) im Zusammenhang mit dem oben angeführten Beispiel von den Selkupen. Vgl. dazu Vajda 1968, S. 110.

Aufziehen von Bären im Amurgebiet, auf Sachalin und Hokkaidō verantwortlich zu machen, nachdem durch die „sporadischen Bärenzähmungen" die Voraussetzungen nach einer Seite hin gegeben waren. Die andere Seite der Voraussetzungen läge in zwei wichtigen ökologischen Faktoren, ohne die nach Watanabe (1966, S. 719) „die Institution eines von der Aufzucht des Bären begleiteten Bärenfestes . . . nur schwer denkbar ist": „der hohe Grad der Seßhaftigkeit und der hohe Produktionsüberschuß an Nahrungsmitteln", wie er bei den ziemlich seßhaften Jägerfischern, mit denen wir es zu tun haben, tatsächlich gegeben ist.

Ebenfalls weltweit verbreitet ist ein anderer, häufig als unter südlichem Einfluß zustandegekommen erwähnter Brauch: das Säugen von Bärenjungen an der Brust von Frauen bei den Ainu (und teilweise wohl auch Giljaken). Tatsächlich geht die Fürsorglichkeit für das ganz jung eingefangene Bärenjunge bei den Hokkaidō-Ainu zuweilen so weit, daß es von der Ainufrau an die eigene Brust gelegt wird. Batchelor (1901, S. 484), der sich solchen – schon in älteren europäischen Reisewerken vorkommenden und durch zahlreiche alte japanische Ainubilde illustrierten – Nachrichten gegenüber zunächst skeptisch verhalten hatte, konnte sich später durch eigene Beobachtungen von der Richtigkeit derselben überzeugen. Als er einmal an dem einen Ende einer Ainubehausung predigte, saß am anderen Ende in einem Kreise eine Gruppe von Ainufrauen mit einem Bärenjungen dabei, welches der Reihe nach von jeder Frau ein wenig gesäugt wurde.[141] Schrenck (1858/95, III, S. 736) bestreitet das Säugen von Bärenjungen bei den Giljaken. Nach Takahashi (1942, S. 91) werden aber bei den Giljaken auf Sachalin Bärenjunge mit menschlicher oder Hundemilch, später mit Fischen genährt. In der oben wiedergegebenen Überlieferung von den Zwillingen, die Bären vor ihre Schlitten spannten, ist von dem Säugen der Bärenjungen an der Brust einer Mutter von Zwillingen die Rede gewesen. Krejnovič (1969, S. 101; 1973, S. 438) hat noch weitere derartige Überlieferungen bei den Sachalin- und Kontinentalgiljaken aufgezeichnet. Stets heißt es, daß es sich um eine Mutter von Zwillingen handelte, der man Bärenjunge zum Säugen gab (vgl. das Kap. über den „Zwillingskult" in Bd. II). Auf Sachalin wurde für die Amme der Bären ein Platz in der Wohnung abgeteilt, den man mit langen Holzspänen verhängte und mit Fichtenzweigen abtrennte, damit niemand sehen konnte, wie die Mutter der Zwillinge die Bärenjungen stillt. Ihr Bett wurde mit Fich-

[141] Über das Säugen von Bärenjungen durch Frauen bei den Sachalin-Ainu, siehe Kap. IX:3.

tenzweigen und Holzspänen bedeckt. In der Siedlung Kul' hieß es, daß eine Frau Zwillinge gebar, die aber starben. Da tötete ihr Mann eine Bärin, die zwei noch ganz kleine Junge bei sich hatte. Er brachte sie seiner Frau, und diese säugte sie an ihrer Brust. Das eine Bärenjunge entlief in den Wald, das andere wurde in einem Käfig großgezogen und bei einem Bärenfest getötet. Später nahm der Mann stets seine Frau mit auf die Bärenjagd und er hatte beständiges Glück und konnte viele Bären erlegen.

Das Säugen von Tierjungen an der Brust von Frauen ist auf der ganzen Welt (u.a. auch in Europa), außer für Bärenjunge, auch für Hundewelpen, Ferkel, Affen, Beutelratten, Meerkatzen, Faultiere usw. bezeugt.[142] Ein schönes Beispiel dafür, daß es sich hier um eine Konvergenzerscheinung handelt,[143] die überall dort auftreten kann, wo Bedarf vorliegt für eine Amme, die mit ihrer Milch einem verwaisten Tierjungen über die ersten Lebenstage, solange es noch nicht andere Nahrung zu sich nehmen kann, hinweghilft,[144] findet sich auf Bärenjunge bezogen, im värmländischen Schweden. Im Jahre 1876 nahm sich dort Maja Jansdotter als Amme zweier Bärenjungen an; das Muttertier war von einer Stockholmer Jagdgesellschaft getötet worden.[145]

Bemerkenswert sind Nachrichten von Papuastämmen Neuguineas über Frischlinge, die auf der Jagd zuweilen eingefangen und den

---

[142] Belege finden sich z.B. bei Ploss-Bartels (1927, III, S. 256 ff.). Wenn dort (ohne Quellenangabe) auch von den Kamtschadalenfrauen gesagt wird, daß sie Bärenjungen die Brust geben, dann ganz offensichtlich aufgrund einer Verwechslung mit den Ainu. – Vgl. auch: A. Skinner, Sauk Tales (JAFL 41, 1928, S. 164): „A woman . . . kept [a grizzly] claw because her husband, obeying a dream injunction, caught a young grizzly which she raised at her own breast. The claw is of this grizzly."

[143] Es sei denn, man würde in dieser Amme eine Nachfahrin jener mysteriösen Ainu erblicken, auf deren Suche sich der schwedische Bibliothekar Haglund begeben hatte. Sie sollen um 1770(!) auf einem Fußmarsch von ihrer fernöstlichen Heimat bis nach Petersburg gewandert sein, um von Katharina II. für ihre unter dem Joche der Japaner darbenden Stammesbrüder Siedlungsrecht im russischen Reiche zu erflehen. Da das Gesuch abgelehnt wurde, zog die Abordnung weiter nach Schweden, wo sie sich selbst wegen der zu beschwerlich scheinenden Rückreise ansiedeln durfte, ohne aber den eigentlichen Zweck der weiten Wanderung, das Recht zur Ansiedlung des gesamten Volkes, erwirken zu können. (Frdl. Mitteilung von Prof. Edsman nach einer Zeitungsnotiz in den Basler Nachrichten 27.IV 1951 (Nr. 177, S. 6).

[144] Ganz abgesehen von solchen Fällen, wo man durch Hunde die Milch abziehen läßt oder hartnäckige Brustknoten durch Saugen von jungen Hunden an den Warzen zu verteilen sucht (Ploss-Bartels, l.c.).

[145] Naert 1960, S. 190 u. Abb. neben S. 97; Turesson 1964, S. 49 mit Abb. (husmödrar kunde ge smågrisar mat på samma sätt).

Frauen zur weiteren Pflege überlassen werden, auf die hier noch eingegangen sei, weil darin auch die Vorschrift vorkommt, daß das aufgezogene Tier nicht von Angehörigen der Pflegefamilie getötet und gegessen werden darf, sondern an Fremde weitergegeben werden muß; eine Bestimmung, die mit den *nimat*-Vorschriften der Nordtungusen und dem Einladen verschwägerter Gäste (*səŋi* bzw. *ŋark*) zum Töten des Bären und Essen seines Fleisches bei den Südtungusen übereinstimmt. „In jedem Dorfe laufen vier oder fünf Schweine herum, die zur Dorfgemeinschaft gehören: sie wohnen im Dorf, genau wie die Menschen, sie werden dort ernährt, und solange sie noch klein sind, schlafen sie auch in den Hütten, zwischen den Frauen und Kindern. Schweine gehören zur Familie! . . . Die Frau, die für das Schwein sorgt, spricht es mit *amtanéh* an, mein Kind, und die wirklichen Kinder der Frau nennen das Schwein 'Bruder' oder 'Schwester'. Ja, zuweilen wird das Ferkel sogar von der Pflegemutter an der eigenen Brust gestillt. Wird das Schwein schließlich geschlachtet, dürfen nur entfernte Verwandte es mit Pfeil und Bogen erschießen. Doch wird das Fleisch von der Familie, die es aufgezogen hat, nicht gegessen; es wird an die Dorfgemeinschaft verteilt. Doch bekommt sie dafür Hundezähne und Straußenfedern."[146] (Oosterwal 1963, S. 30 f.).

Nach Gahs (1929, S. 73 ff.; 1930, S. [5]) wird der tiefere Sinn des Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären erst durch den Vergleich mit ähnlichen Sitten aus Südostasien verständlich. So weist er u.a. auf den von den Piyumas auf Formosa geübten Brauch hin, an einem jährlich gehaltenen Festtag einen Affen vor das Junggesellenhaus zu binden und mit Pfeilschüssen zu töten, ein Brauch, der in früheren Zeiten mit Gefangenen ausgeführt worden sein soll. Jeder Pfeil, der in den Körper des Gefangenen eindrang, trug eine Botschaft an die Vorfahren des Mannes, der den Pfeil abgeschossen hat-

[146] Vgl. Schmitz 1960, S. 302 f., der vom Schweineopfer der Huon-Halbinsel sagt, „daß trotz der heutigen Gliederung in Patri-Clans der Kult von der Matri-Sippe durchgeführt wird. Der Mann stellt zwar die Opferschweine, aber das Opfer selbst wird von der Sippe seiner Frau durchgeführt." „Der neue Besitzer – der Schwager des opfernden Mannes also –" tötet die Schweine durch Pfeilschuß in die Leber und durch Einschlagen des Schädels mit einer Steinkopfkeule. Frauen ist die Teilnahme an der Kulthandlung untersagt. Schmitz stellt dieses Schweineopfer mit einer Mythe zusammen, die in den Kreis der agrarischen Urzeit-Mythen gehört (vgl. Jensen 1948). Auf eine Ideologie jägerischen Ursprungs, die sich in den erwähnten Praktiken der ansonsten agrarischen Kulthandlung erhalten haben könnte, deuten folgende Angaben Oosterwals (l.c.) über einen Jagdritus an: Der Jäger, der ein Wildschwein tötet, ißt nichts vom Fleische. Ebenso macht es der Fischer. Er legt den gefangenen Fisch ans Ufer des Flußes und geht fort. Ein anderer als der Fänger nimmt ihn mit nach Hause.

te, mit sich. „Diese Berichte enthüllen mit einem Schlage Ursprung und Bedeutung der Bärenfeste der Ainu und Giljaken. Der Bär ist dort nur ein Stellvertreter des Affen bzw. des Sklaven." In dem Beschießen der menschlichen Opfer mit Pfeilen ist zwar tatsächlich eine bemerkenswerte Parallele zu dem beim Ainu-Bärenfest geübten Brauch, stumpfe Pfeile auf den Bären abzuschießen, gegeben, wie wir (oben S. 148 f.) gesehen haben, hat dieser Brauch aber ebenso bemerkenswerte Parallelen im Jagdritus nordeurasischer Völker, wobei kaum angenommen werden darf, daß auch dort ein südostasiatischer Einfluß vorliegen wird.[147] Findeisen (1941, S. 199 f.) bemerkt dazu: „Es ist sachlich nicht recht einzusehen, wie sich aus einer Sonderform (Mensch; Gefangener, der jetzt durch einen Affen ersetzt sein soll) eine so allgemeine rituelle Form wie die nordostasiatische entwickelt haben sollte. Die Tatsachen zeigen doch, im Gegenteil, daß hier eine Einstellung greifbar wird, die ganz und gar mit dem Tier rechnet. Dabei ist gewiß nicht bedeutungslos, daß die formosanischen Stämme Kopf*jäger* sind, die Männer nämlich, und daß der Bodenbau nur von den Frauen gepflegt wird! Es ist demnach nicht unwahrscheinlich, daß sich in der formosanischen Männergesellschaft ältere Jagdsitten erhalten haben."

Vasil'ev (1948, S. 103) weist noch auf den Ainubrauch hin, dem Bärenjungen die oberen Stoßzähne abzusägen und die verbliebenen Zahnstümpfe mit Kohle einzureiben, den er mit dem Abfeilen und Schwarzfärben der Zähne bei den Völkern Formosas, Hinterindiens und der Philippinen zusammenstellt und als eine „Übertragung dieses kosmetischen Verfahrens aus der Praxis des Menschen" auf den Bären interpretiert. Dieser Brauch ist jedoch einzig von den Ainu der Insel Sachalin bezeugt; nach Piłsudski (1915, S. 84), dem wir die ausführlichsten Mitteilungen darüber verdanken, ist er den Giljaken und Oroken völlig unbekannt. Vereinzelte Nachrichten finden sich darüber schon in der älteren japanischen Literatur.[148]

Nach Ablauf des ersten im Käfig zugebrachten Winters werden dem Bärenjungen im Frühling alle vier Reißzähne abgesägt[149] (Pił-

[147] Noch weniger ist anzunehmen, daß ein solcher Einfluß im europäischen Paläolithikum sich bemerkbar machen könnte, denn Gahs (1928, S. 262 f.) zieht den Brauch des Beschießens des Bären bei Ainu und Giljaken auch zur Erklärung der Felsbilder aus der Trois Frères-Höhle heran, die mit Pfeilen und Steinen bedeckte und Blut speiende Bären darstellen.

[148] Mamiya Rinzō „Kita Yezo Zusetsu" (bei Siebold 1969, II, S. 228); MacRitchie (1892, S. 39 [nach einem Aufsatz von Schlegel in „T'oung pao", Bd. II, 1891, S. 403] und Pl. XV, Fig. 4; vgl. Izumi 1968, Abb. 31: „Cutting a Bear's Fang" und öfter.)

[149] Koppers (1938, S. 102), sich auf Piłsudski berufend, sagt, „daß die Ainu auf Sa-

sudski 1915, S. 84, 157 f.), eine Operation, die unbedingt frühmorgens, wenn es noch nicht heiß geworden ist, ausgeführt werden muß, denn andernfalls kann sich der Bär, wie es heißt, losreißen und erkranken oder gar sterben. Bevor man an das Absägen der Zähne schreitet, versammeln sich die Männer des gesamten Dorfes und versuchen, dem Bären einen Riemen überzuwerfen, um ihn aus dem Käfig herauszerren zu können. In dem von Piłsudski (im Juni!) in der Ainusiedlung Najero selbst beobachteten Falle wurden zwei mutige Jünglinge, denen der Besitzer des Bären Ehre erweisen wollte, ausgewählt, um sich auf den Kopf des Tieres zu stürzen. Der Widerrist des Bären wurde mittels zweier durch einen Riemen miteinander verbundener Stangen niedergedrückt, wodurch man Gelegenheit erhielt, Riemen um das Tier zu schlingen, indem man es immer stärker mit den Stangen niederpreßte. Damit die Riemen nicht zu stark in den Körper einschnitten, legte man auf Brust, Hinterteil sowie zwischen Vorder- und Hinterbeine kreuzförmig zusammengebundene Büschel getrockneten Grases. Als sich der Bär schon nicht mehr bewegen konnte, steckte man ihm eine Stange in das Maul, die mit Riemen an dem Unterkiefer festgebunden und dann seitwärts gezogen wurde. Einer der Anwesenden sägte daraufhin mit einem speziellen, mit feinen Einkerbungen versehenen Messer alle vier Eckzähne des Bären ab. Die abgesägten Zahnspitzen wurden in *inau*-Späne eingeschnürt und an eines der an den Ecken des Bärenkäfigs stehenden *inau* gebunden. Mit einem stark verkohlten Holzscheit wurden die Zahnstümpfe daraufhin eingerieben. Dann löste man die Riemen, hob die Stangen an und führte den Bären am Meeresufer entlang spazieren,

chalin auch eine Unschädlichmachung der Klauen des in Gefangenschaft gehaltenen Bären kannten". Diese Angabe beruht auf einem Übersetzungsfehler in der verkürzten deutschen Ausgabe des Piłsudskischen Aufsatzes über das Ainu-Bärenfest (1909b, S. 40). Im polnischen Original (1909 a, S. 220) ist von kły, Reißzähnen (nicht Klauen!) die Rede. Das Beschneiden der Klauen und Herausnehmen der Zähne der gefangengehaltenen Bären wird aber für die Bewohner Sachalins in dem ältesten, mir bekanntgewordenen Beleg dieser Sitte aus der Mitte des 17. Jahrh. bezeugt, der von A. Kamieński–Dłużyk stammt (vgl. oben); allerdings ist von „Gilaki" die Rede, was aber nicht ausschließt, daß die Ainu gemeint sein könnten, denn umgekehrt ist auch der von den Mandschu für die Ainu verwendete Name auf die Anwohner der Amurmündung ausgedehnt worden, vgl. Klaproth 1823, S. 301: „Die am Ausflusse des Amur und auf der Küste des festen Landes wohnenden Kurilen [oder Aino] werden von den Mandžu *Chedzen* [vgl. den Stammes- bzw. Sippennamen der Golden] und *Fiaka* [vgl. hierzu Menges 1968, S. 173, Anm.: „Die Manǯu scheinen die Giljaken und Ajnu überhaupt nicht klar zu unterscheiden"] genannt, und sind die *Giljaki* der älteren Russischen Nachrichten. Sie leben vom Fischfange und von der Jagd, spannen Hunde vor ihre Schlitten, und halten Bären wie alle übrigen Kurilen, deren Frauen oft den Jungen dieses Thieres die Brust geben um sie zu zähmen."

worauf man ihn in den Käfig zurückführte. Die Ainu erklären, daß das Absägen der Zähne bei einer Bärin gleichbedeutend wäre mit dem Tatauieren der Lippen bei den Ainufrauen oder, wenn es sich um ein männliches Tier handelt, mit dem Rasieren des Vorderkopfes. Und demgemäß erzählt die nach Tötung des Bären zu ihren Eltern zurückkehrende Bärenseele, wenn es sich um ein Weibchen handelt, sie sei tatauiert worden, oder, wenn es sich um ein Männchen handelt, nennt sie das Abfeilen der Zähne Rasieren des Vorderkopfes.[150]

Diese Angaben deuten darauf hin, daß der Brauch weniger ein Unschädlichmachen, eine „Maulsperre" des Bären anstrebt – wenngleich natürlich auch ein solcher praktischer Zweck dabei nicht ganz von der Hand zu weisen ist –, sondern in erster Linie eine symbolhafte Handlung darin erblickt werden muß, so daß der von Vasil'ev vorgeschlagene Vergleich mit der Zahndeformation südlicher Agrarvölker gar nicht so abwegig ist. Es ist darin wohl ein Initiationsritus zu erblicken, mit dem der Bär in die Gemeinschaft der Menschen, die ihn großziehen (Sippe oder Siedlung), aufgenommen wird,[151] wie ja auch das oft zusammen auftretende Zahnfärben oder Zahnfeilen zumeist als Pubertätsritus bezeugt ist.[152]

[150] Vgl. jedoch das *iśo reske ojna* (Piłsudski 1915, S. 161),wo (es handelt sich um einen männl. Bären) von „frisch rasiert und frisch geschoren" die Rede ist, Piłsudski aber anmerkt, daß mit dem Rasieren das Abtrennen der Haut von Nase und Augen des Bären gemeint sei, und mit dem Scheren das vollständige Abziehen des Fells vom Bärenkopf.

[151] Daß bei den Ainu die an den Mädchen im Laufe mehrerer Jahre vorgenommene Lippentatauierung (Kodama 1970, S. 116 ff., ausf. zus. mit S. Ito) in HB 2 (1939), S. 125 ff., 3 (1940), S. 163 ff.; E. F. Podach (ZfE, 75, 1950), aber auch das Haarabscheren bei den Knaben (Batchelor 1901, S. 165; Torii 1919, S. 144) als Pubertätsritus (*genpuku* „Felicitations for men's coming of age") aufgefaßt wird, erhellt aus folgenden Angaben: „Die Lippentätowierung der Mädchen . . . mußte bis zur Heirat beendet sein und kein Ainumädchen konnte Braut werden, bevor der Lippenbart beendet war" (Huber 1964, S 26). „When the tattooing was over, she put on a *mour* (a grown-up woman's dress) and tied up the ribbons on the breast part. Then she was for the first time qualified to be a bride at any time." (Kindaichi 1941, S. 38 f.). – „At the age of about fifteen an Ainu youth has his hair dressed as an adult does. This is called *shiocha*. The front or forehead part of his hair is shaved to the width of about an inch; the back or neck part of it is similarly shaved . . . From this time on he wears adult's clothes and a red loin-cloth." Auf Sachalin tragen die Männer „die vordere Hälfte des Kopfes geschoren. Dasselbe war auch schon bei kleinen Knaben der Fall, nur hatte man bei ihnen einige Haarbüschel stehenlassen, an welchen kleine Perlenstickereien befestigt waren, so daß sie über die Stirn herabhingen, dieser eigenthümliche Schmuck wird von den Knaben etwa bis zum vollendeten fünften Lebensjahr getragen." (Genest 1888, S. 27). In Wirklichkeit wird aber den kleinen Knaben der gesamte Kopf geschoren und nur an der Stirn ein Haarbüschel stehengelassen, wo-

Auch der Zeitpunkt, an dem diese Zahnoperation an dem Bären vorgenommen wird, deutet keineswegs darauf hin, daß man sie ausführt, „damit er niemanden anfallen und verwunden könne" (Siebold 1969, II, S. 228): nach Piłsudski im Frühling nach dem ersten Winter, den der Bär in Gefangenschaft zugebracht hat, nach einer anderen Angabe im Juni; nach Mamiya (Siebold 1969, II, S. 228) „wenn der Bär 2 oder 3 Jahre alt geworden ist"; MacRitchie (1892, S. 39): „when it has shed its first teeth and gets its definitive teeth"; Ohnuki-Tierney (1968, S. 284 f.): unmittelbar vor der Erschießung, nachdem man den Bären aus dem Käfig herausgeholt hat, sägen die Männer aus der Siedlung des Festwirts die oberen Fangzähne ab; nach einer anderen Version derselben, aus Rajčiska stammenden Gewährsmännin werden dem Bären die Fangzähne aber schon im Sommer des Jahres abgesägt, in welchem er ein Jahr alt geworden ist. Der Bär wird zu diesem Zweck an einem *tukusihi* festgebunden, einem Baum mit gegabelten Zweigen, deren Enden zu *taksa* (ballförmigen Spänen) geformt worden sind, d.h. an der von Piłsudski *tugusi* genannten hohen Gabelstange, die auf dem Festplatz zur Erschießung des Bären aufgestellt ist. Nach Fujita wird das Absägen der Reißzähne im Herbst (September), wenn der Jungbär 2 Jahre alt geworden ist, als Vorbereitung für das Bärenfest mit einem sägeartigen Messer durchgeführt. Der angegebene Zeitpunkt differiert also beträchtlich, stellenweise wird er so kurzfristig vor Ausführung des Bärenfestes angesetzt, daß eine Auslegung als Unschädlichmachung des Bären sinnlos scheint. Bemerkenswert ist besonders die Angabe in dem von MacRitchie wiedergegebenen japanischen Bericht, da sie sehr gut zu einem Pubertätsritus passen würde.

---

ran „a triangular stone is hung" (Ohnuki-Tierney 1969, S. 160 mit Zeichnung); „this hair style was used by Sakhalin Ainu boys before they reached adulthood, they could remove the *hohčiri* [triangular piece of cloth hanging from the hair over the forehead]" (ibid., S. 161 nach Chiri). Erst von diesem „Einschnitt" an wird wohl auch das Haarbüschel an der Stirne abgeschoren und stattdessen das hintere Haupthaar stehengelassen.

[152] Ein Gewährsmann von Bird (1886, II, S. 64 f.; Globus Bd. 39, 1881, S. 218) verglich die Lippentatauierung der Ainumädchen mit der japanischen Sitte, die Zähne zu färben, beide hätten dieselbe Bedeutung; „er irrt jedoch, denn jener Gebrauch folgt überall erst nach der Hochzeit." So abwegig scheint dieser Vergleich aber doch nicht zu sein, wenn man beide Sitten als „rites de passage" auffassen darf, wobei das vor oder nachher wohl keine so wesentliche Rolle spielt. („Das Schwärzen der Zähne, häufig als Pubertätsritus oder als unmittelbar vor oder nach der Hochzeit geübter Brauch, findet sich häufig in Hinterindien und in Indonesien, bei den Telugafrauen Vorderindiens, in Japan, auf dem Bismarck-Archipel und auf Yap." (Hirschberg, Wörterb. d. Völkerkunde, 1965, S. 501).

Befinden sich in einem Dorfe nicht genügend Leute, um die Prozedur durchführen zu können, so unterläßt man zuweilen das Abschneiden der Zähne. In einem solchen Falle müssen aber unbedingt auch dem nächsten Bärenjungen, das man aufzieht, die Zähne belassen werden, in Befolgung einer Vorschrift, nach der Abweichungen von dem vorgeschriebenen Muster nur dann zugelassen sind, wenn sie nacheinander gleich an zwei Bärenjungen durchgeführt werden. Denn sonst wird der Gott der Berge überrascht und unzufrieden sein und auch der Bär bissig und erzürnt sein. Symbolhaft ist das in dem gabelförmig gespaltenen Baum (*tugusi*) ausgedrückt: eine Gabel desselben gehört dem ersten Bärenjungen, das fortgesendet wird, das andere dem Bärenjungen, das an seiner Stelle zu den Menschen geschickt wird.

Von den Oroken hörte Piłsudski, daß das Abfeilen der Zähne erst nach dem Erscheinen der Japaner auf der Insel bei den Ainu eingeführt worden sein soll. Bedenkt man, daß das erste Zeugnis dafür bereits aus der Mitte des 17. Jahrh. stammt, dürfte das wenig wahrscheinlich sein. Dennoch könnte der Hinweis der Oroken, wenn auch zeitlich weiter zurückreichend, gar nicht so falsch sein.[153]

Die Käfighaltung – nicht das Aufziehen von jungen Bären überhaupt – und der Brauch des Absägens und Schwarzfärbens der Bärenzähne bilden demnach die eindeutigsten Belege für Elemente „südlichen", d.h. agrarischen Ursprungs im Bärenfest vom „Ainutyp". Schwerlich wird man aber dem letztgenannten Brauch, der einzig auf die Sachalin-Ainu beschränkt ist und selbst bei diesen nur einen unwesentlichen Zug darstellt, eine allzu große Bedeutung für die kulturhistorische Einstufung des Bärenfesttyps mit einem großgezogenen Bären beimessen wollen. Es hätte zwar noch auf die Übereinstimmungen mit den agrarischen Verdienstfesten hingewiesen werden können (vgl. u.a. Vasil'ev 1948; Birket-Smith 1967), doch hat man das wichtigste dabei hervortretende Element – die Dualorganisation – auch in den jägerischen Bärenfesten der Wogulen und Ostjaken feststellen wollen (vgl. Avdeev 1935; 1936; Steinitz 1938; Černecov 1939; Haekel 1946); außerdem sind Ansätze deutlich genug in den Tötungsvorschriften der Nordtungusen erkennbar, wie ja auch der Wettbewerb im Vielessen beim Bärenfest der Oltscha und Giljaken in dem Gebot der nördlichen Jägervölker, den Bären möglichst rasch völlig zu verzehren, bereits angelegt ist. Überhaupt weisen alle *wesentlichen* religiösen Elemente entschieden auf den in der zirkumpo-

[153] Über japanische Einflüsse auf das Ainu-Bärenfest vgl. Slawik 1952, S. 201; Kitagawa 1961, S. 130 f.

laren Zone nahezu kontinuierlich verbreiteten Bären*jagd*-Zeremonialkomplex hin, so daß das Bärenfest der Südtungusen, Giljaken und Ainu nur eine durch wenige ,,südliche'' Züge angereicherte Version des ,,nördlichen'' Bärenjagdzeremoniells darstellen dürfte. Darauf deutet auch das für das Verständnis des Zeremoniells so wichtige Myhenmaternal hin, das im zweiten Teil dieser Arbeit (zusammen mit den damit besonders eng verknüpften Bestattungsbräuchen) behandelt werden soll.

Abkürzungen

AA	American Anthropologist. Washington, New York, Lancaster, Menasha.
AEH	Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
AfV	Archiv für Völkerkunde. Wien.
AL	Acta Lapponica. Nordiska Museet. Stockholm.
AN	Anthropology of the North, Transl. from Russian Sources. Arctic Institute of North America. Toronto.
AOH	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York.
ARBRAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology. Washington.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Leipzig.
ASSF	Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Hels.
BA	Baessler Archiv. Berlin.
BAMNH	Bulletins of the American Museum of Natural History. New York.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology. Washington.
BCDM	Bulletins (and Annual Reports) of the Canada Department of Mines. [Später nur:] National Museum of Canada. Ottawa.
CUAS	Catholic University of America. Anthropological Series. Washington.
EAZ	Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift. Berlin.
ĖO	Ėtnografičeskoe Obozrenie. Moskau.
FFC	Folklore Fellows' Communications. Hels.
FL	Folk-Lore. London.
FUF	Finnisch-Ugrische Forschungen. Hels.
HB	Hoppō-Bunka kenkyū-hōkoku. Sapporo.
Hels.	Helsingfors/Helsinki.
IAE	Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden.
ICA	Proceedings of the International Congress of Americanists/Verhandlungen des Internationalen Amerikanisten-Kongresses. [Verschiedene Orte.]
JAFL	Journal of American Folk-Lore. Boston, New York.
JMfVL	Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Leipzig-Berlin.
JNPE	Publications of the Jesup North Pacific Expedition. Leiden-New York.

JSFOu	Journal de la Société Finno-Ougrienne/Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Hels.
JZ	Jinruigaku-zasshi. Tōkyō. [Journal of the Anthropolical Society of Tokyo.]
KSIĖ	Kratkie soobščenija Instituta Ėtnografii. Moskau.
KSz	Keleti Szemle. Budapest.
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association. Lancaster, Menasha.
MAGW	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
MAMNH	Memoirs of the American Museum of Natural History. New York.
MG	Meddelelser om Grønland. Kopenhagen.
MIA	Materialy i issledovanija po archeologii SSSR. Moskau-Leningrad.
MK	Minzokugaku-Kenkyū. Tōkyō. [The Japanese Journal of Ethnography.]
MO	Le Monde Oriental. Uppsala.
MSFOu	Mémoires de la Société Finno Ougrienne/Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Hels.
NyK	Nyelvtudományi Közlemények. Budapest.
PM	Primitive Man. Washington.
RFTE	Report of the Fifth Thule Expedition. Kopenhagen.
SĖ	Sovetskaja Ėtnografija. Moskau.
SKVR	Suomen Kansan Vanhat Runot. Hels.
SL	Svenska Landsmål. Uppsala.
SMAĖ	Sbornik Muzeja antropologii i ėtnografii. St. Petersburg, Petrograd, Leningrad.
SS	Sovetskij Sever. Leningrad.
SWJ	Southwestern Journal of Anthropology. Albuquerque.
TAPS	Transactions of the American Philosophical Society. Philadelphia.
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tokyo-London.
TIĖ	Akademija nauk SSSR. Trudy Instituta ėtnografii im. N.N. Miklucho-Maklaja. N.S. Moskau-Leningrad.
UAJ	Ural-Altaische Jahrbücher. Wiesbaden.
UCP	University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology. Berkeley.
WBKL	Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien.
YUPA	Yale University Publications in Anthropology. New Haven.
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie. Berlin, Braunschweig.
ZRGO	Zapiski Russkago Geografičeskago Obščestva. St. Petersburg.
ŽSt	Živaja Starina. St. Petersburg.

Literaturverzeichnis

Abel, O. & Koppers, W., 1933: Eiszeitliche Bärendarstellungen und Bärenkulte in paläobiologischer und prähistorisch-ethnologischer Beleuchtung. (Palaeobiologica, Bd. 5, Wien-Leipzig, S. 7–64.)

Alekseenko, E. A., 1960: Kul't medvedja u ketov. (SE, Jg. 1960, Nr. 4, S. 90–104.)

– 1962: Materialy po kul'ture i bytu kurejskich ketov. (TIÉ, Bd.78, S. 30–66.)

– [Alexejenko, J. A.] 1963: Der Bärenkult der Keten (Jenissei-Ostjaken). – Siehe: Diószegi, V. [Hrsg.] 1963, S. 191–208.

– 1967: Kety. Istoriko-ėtnografičeskie očerki. Leningrad.

Alford, V., 1930: The Springtime Bear in the Pyrenees. (FL, Vol. 41, S. 266–279.)

– 1937: Pyrenean Festivals. Calendar Customs, Music and Magic, Drama and Dance. London.

Alföldi, A., 1936: Medvekultusz és anyajogú társadalmi szervezet Euráziában. (NyK, Bd. 50, S. 5–17.)

Anisimov, A. F., 1936: Rodovoe obščestvo ėvenkov (tungusov). Leningrad.

– 1950: Kul't medvedja u ėvenkov i problema ėvolucii totemističeskich verovanij. (Sbornik Inst. istorii AN SSSR, Vopr. istorii i ateizma, Moskau, S. 303–323.)

– 1958: Religija ėvenkov v istoriko-genetičeskom izučenii i problemy proischoždenija pervobytnych verovanij. Moskau-Leningrad.

– 1963: Cosmological Concepts of the Peoples of the North.-Siehe: Michael, H. N. [Hrsg.] 1963, S. 157–229.

[Anonymus] 1891: Heilige Haine und Bäume in Finnland. (Globus, Bd. 59, S. 350–51.)

Anučin, V. I., 1906: Predvaritel'nyj otčet o poezdke k enisejskim ostjakam v 1905 g. (Izvestija Russkago Komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii, Bd. 6, St. Petersburg, S. 38–50.)

Arsen'ev, V. K., 1916: Ėtnologičeskie problemy na Vostoke Sibiri; Šamanstva u sibirskich inorodcev i ich animističeskich vozzrenija na prirodu. (Vestnik Azii, Bd. 2–3, No. 38–39, Charbin, S. 50–76; 335–339.)

– 1926: Lesnye ljudi – udėchejcy. Vladivostok.

– 1955: Putešestvie na Kamčatku v 1918 godu. (Vokrug Sveta, Jg. 1955, Nr. 9, S. 26–29.)

– [Arsenjew] 1952: Dersu Usala, der Taigajäger. Dresden.

Ašarov, M., 1928: Tungusskie skazki. (Ochotnik i Pušnik Sibiri, Jg. 1928, No. 1, Novosibirsk, S. 100–103.)

Atkinson, T. W., 1860: Travels in the Regions of the Upper and Lower Amoor. London.
Austerlitz, R., 1959: Gilyak Religious Terminology in the Light of Linguistic Analysis. (TASJ, 3rd Ser., Vol. 7, S. 207–223.)
– 1961: The Identification of Folkloristic Genres Based on Gilyak Materials. ([Sammelband:] Poetyka, Poetics, Poétika, Polska Akademia Nauk. Instytut badań literackich [1], Warschau, S. 505–510.)
Avdeev, A. D., 1959: Proischoždenie teatra. Moskau-Leningrad.
Avdeev, I. I., 1935: Dramatičeskie predstavlenija na medvež'em prazdnike u mansi. (SS, Jg. 1935: 3–4, S. 169–174.)
– 1936: Pesni naroda mansi. Omsk.
Avrorin, V. A., & Lebedeva, E. P., 1966: Oročskie skazki i mify. Novosibirsk.
Avseenok, A., 1971: Zemlja v snegu. Moskau.
Bachofen von Echt, A., 1939: Der Bär. (Monographien der Wildsäugetiere, Bd. 7, Leipzig.)
Baddely, J. F., 1919: Russia, Mongolia, China. 2 Vols., London.
Baïkov, N., 1939: Les bêtes sauvages de la Mandchourie. Paris.
Bán, A., 1913: Medvetisztelet a finnugor népeknél, különösen a lappoknál. (Ethnographia, Bd. 24, Budapest, S. 205–222; 332–348.)
Bandi, H.-G., 1966: Zur Frage eines Bären- oder Opferkultes im ausgehenden Altpaläolithikum der alpinen Zone. (Helvetia Antiqua: Festschrift E. Vogt, Zürich, S. 1–8.)
Barbeau, M., 1950/[51]: Totem Poles. 2 Vols. (BCDM, Vol. 119:1–2) Ottawa.
Barnett, H. G., 1938: The Coast Salish of Canada. (AA, N. S., Vol. 40, Nr. 1.)
– 1955: The Coast Salish of British Columbia, Eugene.
Batchelor, J., 1901: The Ainu and Their Folk-Lore. London.
– 1905: An Ainu-English-Japanese Dictionary. 2nd Ed. Tokyo.
– 1908: Ainus. (Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 1, Edinburgh, S. 239–52.)
– 1932: The Ainu Bear Festival. (TASJ, 2nd Ser., Vol. 9, S. 37–44.)
– o.J.: Ainu Life and Lore. Tokyo.
Baumann, H., 1938: Afrikanische Wild- und Buschgeister. (ZfE, Bd. 70, S. 208–39.)
– 1950: Nyama, die Rachemacht. (Paideuma, Bd. 4, S. 191–230.)
– 1955: Das doppelte Geschlecht. Berlin.
Beals, R. L., 1933: Ethnology of the Nisenan. (UCP, Vol. 31, S. 335–413.)
Belicer, V. N., 1958: Očerki po ėtnografii komi. (TIÈ, Bd. 45.) Moskau.
Benzing, J. 1955 a: Die tungusischen Sprachen. (Mainz, Akad. d. Wissensch. u. d. Literatur, Abhandl. d. Geistes- u. Sozialw. Kl., Jg. 1955, Nr. 11.) Wiesbaden.
– 1955 b: Lamutische Grammatik. Wiesbaden.
Bertagaev, T. A., 1973: Kul't bogini-materi i ognja u mongol'skich plemen. (SÈ 1973:6, S. 120–25.)
Bilby, J. W., 1923: Among unknown Eskimo. London.
Bird, I. L., 1886: Unbetretene Reisepfade in Japan. 2 Bde. Jena.
Birkenhof, A. L., 1972: Potomki zemleprochodcev. Moskau.

Birket-Smith, K., 1930: Contributions to Chipewyan Ethnology. (RFTE, Vol. 6, Nr. 3.) Kopenhagen.
– 1953: The Chugach Eskimo. (Nationalmuseets Skrifter, Etnogr. R., Vol. 6.) Kopenhagen.
– 1967: Studies in Circumpacific Culture Relations. Bd. 1: Potlatch and Feasts of Merit. (Det Kongelige Danske Videnskabers Selskab. Historisk-filosofiske Meddelelser, Vol. 42:3.) Kopenhagen.
Birket-Smith, K. & Laguna, F. de, 1938: The Eyak Indians of the Copper River Delta. Alaska (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.) Khn.
Black, L., 1973: The Nivkh (Gilyak) of Sakhalin and the Lower Amur. (Arctic Anthropology, Vol. 10, 1973, No. 1, S. 1–110.)
Boas, F., 1901/07: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. (BAMNH, Vol. 15:1–2.) New York.
– 1916: Tsimshian Mythology. (ARBAE, Vol. 31, S. 29–1037.)
– 1930: The Religion of the Kwakiutl Indians. Part 1–2. (Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. 10.) New York.
– 1964: The Central Eskimo. [Neuaufl.] Lincoln.
Bogoraz, V. G., 1900: Lamuty. Iz nabljudenij v Kol'ymskom krae. (Zemlevedenie, Jg. 1900, No. 1, S. 59–72.)
– 1902: The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America. (AA, N.S., Vol. 4, S. 577–683.)
– 1904/09: The Chukchee. (JNPE, Vol. 7. = MAMNH, Vol. 11:1–3.) Leiden–New York.
– 1918: Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia. (APAMNH, Vol. 20:1.) New York.
– 1925: Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. (AA, N.S., Vol. 27, S. 205–266.)
– 1926: Le mythe de l'animal-dieu mourant et ressuscitant. (ICA, Vol. 23:2, S. 35–52.)
– 1928: Chukchee Tales. (JAFL. Vol. 41, S. 297–452.)
– 1931: Kul't voskrešajuščego zverja i kul't christa. (Voinstvujuščij Ateizm, Jg. 1931:4, Moskau-Leningrad, S. 107–123.)
Bolte, J. & Polívka, G., 1913/32: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 5 Bde. Leipzig.
Brailovskij, S., 1901: Tazy ili Udihė. (ŽSt, Bd. 11. S. 129–216; 323–433.)
Brehm, A. E., 1877: Thierleben. I. Abt.: Die Säugethiere, Bd 2. 2. Aufl. Leipzig.
Breuil, Abbé H. 1952: Four Hundred Centuries of Cave Art. Montignac.
Buch, M., 1882: Die Wotjäken. (ASSF, Bd. 12.) Hels.
Busse, N., 1872: Ostrov Sachalin i ėkspedicija 1853–54 gg. St. Petersburg.
Casagrande, J. B., 1952: Ojibwa Bear Ceremonialism: The Persistence of a Ritual Attitude. (ICA, Vol., 29, S. 113–117.)
Catlin, G., 1841: Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians. Vol. 1–2. London.
Cechnov, G., 1928: Ostackij prazdnik. (Ural'skij Ochotnik, Jg. 1928, No. 12, Sverdlovsk, S. 6–7.)
Černecov, V. N., 1935: Drevnaja primorskaja kul'tura na poluostrov Jamal. (SĖ, Jg. 1935:4–5, S. 109–133.)
– 1939: Fratrial'noe ustrojstvo obsko-jugorskogo obščestva. (SĖ, Sbornik

Statej, Bd. 2, S. 20–42.)
– 1968: Periodičeskie obrjady i ceremonii u obskich ugrov, svjazannye s medvedem. (Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum, Pars II: Acta Ethonologica, Hels., S. 102–111.)
– 1964/71: Naskal'nye izobraženija Urala. 1–2. (Archeologija SSSR, Svod archeologičeskich istočnikov, vyp. V 4–12.) Moskau.
– [Chernetsov] 1970: On the Problem of Ancient Substratum in the Cultures of the Circumpolar Region. (VII Meždunarodnyj Kongress Antropologičeskich i Ėtnografičeskich Nauk, Bd. 10, Moskau, S. 260–267.)
Chaitun, D. E., 1962: Der Totemismus bei den Völkern der Alten Welt. (EAZ, Bd. 3, S. 139–171.)
Chambers, E. T., 1896: The Ounaniche New York.
Charuzin, N. N., 1898: „Medvež'ja prisjaga" i totemičeskija osnovy kul'ta medvedja u ostjakov i vogulov. (ĖO [3–4], Heft 38, S. 1–36; Heft 39, S. 1–37.)
Chiba, T., 1968: Nihon no shuryō-sha ni yoru kuma no sōsō-girei. (On Funeral Ceremonies for Hunted Japanese Bears in Mountain Villages of the Japanese Islands – Hokkaido excluded.) (In: MK, Bd. 32, Nr. 4.)
Chiri, M., 1953/1962: Bunrui Ainu-go jiten, Bd. 1–3. Tōkyō.
Chodžer, G., 1973, Amur širokij. Moskau.
Chomič, L. V., 1966: Nency. Istoriko-ėtnografičeskie očerki. Moskau-Leningrad.
Chudjakov, I. A. 1969: Kratkoe opisanie Verchojanskogo okruga. Leningrad.
Cincius, V. I., 1971: Vozzrenija negidal'cev, svjazannye s ochotnič'im promyslom. (SMAĖ, Bd. 27, S. 170–200.)
– 1973: Obrjadovyj fol'klor negidal'cev, svjazannyj s promyslom. ([Sammelband:] Fol'klor i ėtnografija, Leningrad, S. 34–41.)
– [Hrsg.] 1975: Sravitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskich jazykov. Bd. 1, Leningrad.
Converse, H. M. & Parker, A. C., 1908: Myths and Legends of the New York State Iroquois. (in: Educational Department Bulletin, No. 437 = New York State Museum Bulletin 125, Albany, N.Y.)
Cooper, J. M., 1926: Some Notes on the Waswanipi. (ICA, Vol. 22: 2, S. 459–461.)
– 1936: Notes on the Ethnology of the Otchipwe of Lake of the Woods and Rainy Lake. (CUAS, No. 3.) Washington.
Coxwell, C. F., 1925: Siberian and Other Folk-Tales. London.
Curtis, E. S., 1907/30: The North American Indian. Cambridge, Mass.
Czaplicka, M. A., 1914: Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology. Oxford.
– 1916: My Siberian Year. London.
– 1921: Tungus. (Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 12, Edinburgh, S. 473–476.)
Dähnhardt, O., 1910/12: Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 3–4: Tiersagen. Leipzig-Berlin.
Denig, E. T., 1930: Indian Tribes of the Upper Missouri. (ARBAE, Vol. 46.) Washington.
Diószegi, V., 1953: Le problème de l'ethnogenèse des Samaghirs. (AOH,

Bd. 3: 1–2, S. 33–44.)
– [Hrsg.] 1963: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest.
Dobromyslov, N. M., 1902: Zametki po ėtnografii barguzinskich oročen. (Trudy Troickosavsko-Kjachtinskago Podotd. Priamurskago Otd. Imperat. Russkago Geografič. Obščestva, Bd. 5:1, Moskau, S. 78–87.)
Dokken, E. H., 1954: Bjørnen. Om bjørn, bjørnejakter og bjørnejegere. Oslo.
Dolgich, B. O., 1952: Proischoždenie nganasanov. (TIĖ, Bd. 18, S. 5–87.)
– 1961: Mifologičeskie skazki i istoričeskie predanija ėncev. (TIĖ, Bd. 66.) Moskau.
– 1962: Bytovye rasskazy ėncev. (TIĖ, Bd. 75.). Moskau.
Donner, O., 1876: Lieder der Lappen. Hels.
Dörbeck, F. A. [Derbek], 1913: Medvežij prazdnik giljakov. (ZRGO, Vladivostokskij Otdel. Obščestvo Izučenija Amurskogo Kraja, Bd. 13, St. Petersburg, S. 27–32.)
– [Pseudonym.: Friedrich Albert] 1956: Die Waldmenschen Udehe. Forschungsreisen im Amur- und Ussurigebiet. Darmstadt.
Drake, S., 1918: Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet. (Lapparna och deras land, Bd. 7.) Uppsala.
Driver, H. E. & Massey, W. C., 1957: Comparative Studies of North American Indians. (TAPS, Vol. 47.) Philadelphia.
Drucker, P., 1951: The Northern and Central Nootkan Tribes. (BBAE, Vol. 144.) Washington.
Dul'zon, A. P., 1964: Očerk po grammatike ketskogo jazyka. Tomsk.
Dusenberry, V., 1962: The Montana Cree. A Study in Religious Persistence. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, Vol. 3.) Stockholm.
Dyrenkova, N. P., 1930: Bear Worship among the Turkish Tribes of Siberia. (ICA, Vol. 23, S. 411–440.)
– 1940: Šorskij fol'klor. Moskau-Leningrad.
Edsman, C.-M., 1953: Studier i jägarens förkristna religion: finska björnjaktsriter. (Kyrkohistorisk Årsskrift, Bd. 53, Uppsala, S. 48–106.)
– 1956 a: Björnfest. (Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid, Bd. 1, Sp. 671–674.)
– 1956 b: The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition. (Ethnos, Vol. 21, S. 36–56.)
– 1958: Studier i jägarens religion. (Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, Jg. 2, S. 33–94.)
Eliade, M., 1957: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich.
Emsheimer, E., 1964: Studia ethnomusicologica eurasiatica. (Musikhistoriska Museets Skrifter, Bd. 1.) Stockholm.
– 1967: Ein giljakisches Schallgerät. (Festschrift für Walter Wiora, Kassel, S. 599–608.)
Erdődi, J., 1970: Uráli csillagnevek és mitológiai magyarázatuk. (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, Heft 124.) Budapest.
Ėrgis, G. U., 1974: Očerki po jakutskomu fol'kloru. Moskau.
Erman, A., 1838: Reise um die Erde durch Nord-Asien und die beiden Oceane. Abt. 1: Bd. 2. Berlin.

Etter, C., 1949: Ainu Folklore. Chicago.
Euler, H., 1941: Künstliche „Maulsperre" bei einem Braunbären der Altsteinzeit aus den Höhlen des Kitzelberges. (Altschlesische Blätter, Jg. 16, S. 81–88.)
Ewers, J. C., 1955: The Bear Cult Among the Assiniboin and Their Neighbors of the Northern Plains. (SWJ, Vol. 11, No. 1, S. 1–14.)
Faludi, I., 1942: Bland hedningar och trollkarlar. Stockholm.
Fedoseev, G. [Fedossejew], 1968: Der böse Geist vom Jambui. Leipzig.
– 1972: Taežnye povesti. Moskau.
Findeisen, H., 1930/31: Viehzüchter- und Jägervölker am Baikalsee, im Flußgebiet der Bureja und im Amurlande. (BA, Bd. 14, S. 1–29.)
– 1934: Menschen in der Welt. Stuttgart.
– 1941: Zur Geschichte der Bärenzeremonie. (ARW, Bd. 37, S. 196–200.)
– 1954: Einiges über die Jagd bei den westlichen Tungusen. (ZfE, Bd. 79, S. 225–229.)
– 1956: Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Stuttgart.
– 1957: Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Stuttgart.
– 1970: Dokumente urtümlicher Weltanschauung der Völker Nordeurasiens. Oosterhout.
Fischer-Liebmann, S., 1969: Die Renjagd in Eurasien. Ein Überblick über Geschichte, Methoden und Verbreitung. (AfV, Bd. 23, S. 11–99.)
Fjellström, P., 1755: Kort Berättelse om Lapparnas Björnafänge, samt deras der wid brukade widskeppelser. Stockholm.
Flannery, R., 1940: The Cultural Position of the Spanish River Indians. (PM, Vol. 13, S. 1–25.)
Franciscan Fathers 1910: An Ethnologic Dictionary of the Navaho Language. Saint Michaels.
Frazer, J. G. 1912: The Golden Bough. 3rd Ed., Part V:2: Spirits of the Corn and Wild. London.
– 1928: Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Leipzig.
Friedrich, A., 1941: Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. (Paideuma, Bd. 2, S. 20–43.)
– 1943: Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. (WBKL, Bd. 5, S. 189–247.)
Friedrich, A., & Buddruss, G., 1955: Schamanengeschichten aus Sibirien. München-Planegg.
Fritze, A., 1893: Reise im südwestlichen Jezo. (Globus, Bd. 63, S. 201–209.)
Frobenius, L., 1902: Völkerkunde in Charakterbildern. Bd. 2: Die reifere Menschheit. Hannover.
– 1954: Kulturgeschichte Afrikas. 2. Aufl. Zürich.
Fromm, L. & H., 1967: Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Mit Kommentarband v. H. F. München.
Fujita, K., 1930: Karafuto Ainu kuma matsuri no kaisetsu. Toyohara. [Ohne Seitenzählung.]
Futaki, I., 1975: Tungusische Lehnwörter des Ostjakischen. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 10.) Wiesbaden.
Gahs, A., 1928: Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern.

(Festschrift P. W. Schmidt, Wien, S. 231–268.)
– 1929: Kult lunariziranoga praoca kod istočnih paleosibiraca. (Sveučilište Kraljevine Jugoslavije u Zagrebu, Bd. 1: Godišnjak za školske godine 1924/25–1928/29, Zagreb, S. 56–92.)
– 1930: Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas. (MAGW, Bd. 60, S. [3]–[8].)
Galitzin, E., 1854: Manners and Customs of the Yakoutes. (British Association for the Advancement of Science, Vol. 23, London, S. 80–82.)
Ganander, C., 1789: Mythologia Fennica. Åbo.
Gapanovič, I. I., 1932: Kamčatskie Korjaki. Tientsin.
Genest, O., 1887/88: Kapitän Jakobsen's Reisen im Gebiete der Giljaken und auf der Insel Sachalin. (Globus, Bd. 52, S. 378–82; Bd. 53, S. 9–14; 25–31.)
Georgi, J. G., 1775: Bemerkungen einer Reise im Rußischen Reich im Jahre 1772. 2 Bde. St. Petersburg.
– 1776[–80]: Beschreibung aller Nationen des Rußischen Reichs. Teil 1–4. St. Petersburg.
Gibbon, W. B., 1964: Asiatic Parallels in North American Star Lore: Ursa major. (JAFL, Vol. 77, No. 305, S. 236–250.)
Giddings, J. L., 1956: Forest Eskimos. An Ethnographic Sketch of Kobuk River People in the 1880's. (The University Museum Bulletin, Vol. 20, No. 2.) Philadelphia.
– 1961: Kobuk River People. (Studies of Northern Peoples, No. 1.) University of Alaska, [College.]
Gifford, E. W., 1936: Northeastern and Western Yavapai. (UCP, Vol. 34, S. 247–354.)
Giller, A., 1867: Opisanie zabajkałskiej krainy w Syberyi. Bd. 2. (Bibl. pisarzy polskich, Bd. 46.) Lipsk.
Gmelin, [J. G.], 1769: Reise nach Kamtschatka durch Sibirien. (Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande; oder Sammlung aller Reisebeschreibungen . . . Bd. 19, Leipzig, S. 71–472.) [Verk. Ausgabe von: Reise durch Sibirien. 4 Bde. Göttingen 1751/52.]
Golubcov, I., 1859: Religija, obrjady i nravy plemen, živuščich po zapadnomu beregu Tatarskago zaliva, po nizov'ju reki Amura i častiju po zapadnomu beregu Ochotskago morja. (Domašnjaja Beseda dlja narodnago čtenija, St. Petersburg, Heft 34, S. 319–325.)
Gondatti, N. L., 1888: Kul't medvedja u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri. ([Sonderausgabe aus:] Trudy ėtnografičeskogo otdela Imp. Obšč. ljubit. Estestvoznanija, Antropologii i Ėtnografii pri Moskovsk. Univers., Bd. 48:2, S. 49–73.)
Goodrich, J. K., 1889: Das Familienleben und die Religion der Ainu. (Das Ausland, Jg. 1889, S. 106–109; 131–134.)
Gorčakovskij, A. P., 1927: Lesnye ljudi. (Ochotnik i Pušnik Sibiri, Jg. 1927, No. 10–11, S. 67–72.)
Graziosi, P., 1956: Die Kunst der Altsteinzeit. Stuttgart.
Grube, W., 1892: Giljakisches Wörterverzeichnis. (Anhang zu: Schrenck 1858/95, Bd. 3.)
– 1900: Goldisch-Deutsches Wörterverzeichnis mit vergleichender Berück-

sichtigung der übrigen tungusischen Dialekte. (Anhang zu: Schrenck 1858/95, Bd. 3.)
Grumm-Gržimajlo, G. E., 1926: Zapadnaja Mongolija i Urjanchajskij Kraj. Bd. 3, Heft 1, Leningrad.
Gubser, N. J., 1965: The Nunamiut Eskimos: Hunters of Caribou. New Haven-London.
Gunther, E., 1926: An Analysis of the First Salmon Ceremony. (AA, N.S., Vol. 28, S. 605–617.)
– 1928: A Further Analysis of the First Salmon Ceremony. (University of Washington Publications in Anthropology, Vol. 2, No. 5, Seattle, S. 129–173.)
Gurvič, I. S., 1948: Ochotnič'i obyčai i obrajady u naselenija olenekskogo rajona. (Sbornik Materialov po Ėtnografii Jakutov, Jakutsk, S. 74–94.)
– 1960: Ėveny Kamčatskoj oblasti. (TIÉ, Bd. 56, S. 63–91.)
– 1968: Ėtnografičeskaja dejatel'nost' M. G. Levina na Ochotskom Poberež'e v 1930–1932 gg. (TIÉ, N.S., Bd. 94, S. 110–121.)
Haekel, J., 1946: Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. (AfV, Bd. 1, S. 95–163.)
Hagar, S., 1900: The Celestial Bear. (JAFL, Vol. 13, S. 92–103.)
– 1906: Cherokee Star-Lore. (Boas Anniversary Volume, S. 354–366.)
Halász, J., 1893: Svéd-lapp nyelv. Bd. 5. Budapest.
Hall, C. F., 1864: Life with the Esquimaux. Vol. 2. London.
Hallowell, A. I., 1926: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. (AA, N.S., Vol. 28, S. 1–175.)
Hammarstedt, N.E., 1929: Vår- och bröllopsbjörn. (Studier och uppsatser tillägnade O. Anderson, Åbo, S. 1–15.)
Hartwig, W., 1956: Ein Beitrag zum Studium der Wirtschaft der Nanaier (Golden). (JMfVL, Bd. 14, S. 74–98.)
Harva, U., 1938: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. (FFC, No. 125.) Hels.
– : Siehe auch unter Holmberg.
Hasselbrink, G., 1964: La chanson d'ours des Lapons. Essai d'interprétation d'un manuscrit du XVIII[e] siècle concernant la chasse et le culte d'ours. (Orbis, Bd. 13, No. 2, Löwen, S. 420–480.)
Hattori, T., 1956: Giriyāku. Tōkyō.
Hawes, C. H., 1905: Im äussersten Osten. Berlin. [= In the Uttermost East. New York, 1904.]
Heilfurth, G., 1967: Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. (Veröffentl. d. Inst. f. Mitteleurop. Volksforsch. an der Philipps-Univ. Marburg. A. Allg. R., Bd. 1.) Marburg.
Heizer, R. F., & Hewes, G. W., 1940: Animal Ceremonialism in Central California in the Light of Archaeology. (AA, N.S., Vol. 42:4, S. 587–603.)
Henninger, J., 1956: Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. (Studi Orientalistici in onore de Giorgio Levi della Vida, Vol. 1, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, Nr. 52, Rom. S. 448–58.)
– 1968: Primitialopfer und Neujahrsfest. (Anthropica: Gedenkschrift zum 100. Geburtstag von P. W. Schmidt, Studia Instituti Anthropos, Vol. 21, St. Augustin, S. 147–189.)

Hentze, C., 1938: Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie. (Zalmoxis, Vol. 1, Paris, S. 50–68.)
Hill, W. W., 1938: The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians. (YUPA, No. 18.) New Haven.
Hogguér, [D.] v., 1841: Reise nach Lappland und dem nördlichen Schweden. Berlin.
Högström, P., 1747: Beskrifning öfwer de til Sveriges Krona lydande Lapmarker. Stockholm. [Deutsche Übersetzungen: Beschreibung des der Crone Schweden gehörenden Lapplandes. Copenhagen-Leipzig 1748 a; Beschreibung des schwedischen Lapplands. Stockholm-Leipzig 1748 b.]
Holmberg, U., [Harva] 1925: Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. (JSFOu, Bd. 41, S. 1–53.)
– :Siehe auch unter Harva.
Honigmann, J. J., 1956: Attawapiskat Swampy Cree. An Ethnographic Reconstruction. (Anthropological Papers of the University of Alaska, Vol. 5, No. 1, College, S. 23–82.)
– 1962: Social Networks in Great Whale River. (National Museum of Canada, Bulletin 178, Anthropological Series, No. 54.) Ottawa.
Hosley, E. H., 1961: The McGrath Ingalik. (Anthropological Papers of the University of Alaska, Vol. 9, No. 2, College, S. 93–113.)
Howell, R. W., 1952: The Kamui Oina. (A Sacred Charter of the Ainus.) (JAFL, Vol. 65, S. 379–417.)
Huber, G., 1964: Die Ainu. Ein Volk im Untergang. Fulda.
Hughes, C. C., 1960: An Eskimo Village in the Modern World. Ithaca, N.Y.
Hultkrantz, Å., 1953: Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology. (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. [Statens Etnografiska Museum], Monograph Series, Publ. No. 1.) Stockholm.
– 1961 [Hrsg.]: The Supernatural Owners of Nature. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studies in Comparative Religion, Vol. 1.) Stockholm.
– 1965: Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures. A Religio-Ecological Approach. (Hunting and Fishing. Nordic Symposium on Life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times and up to the Present Day, Luleå, S. 265–318.)
Hvarfner, H., 1960: Björnfest vid Storuman. (Janson, S. & Hvarfner, H.: Från norrlandsälvar och fjällsjöar, Stockholm, S. 65–69.)
Ides, E. Y., 1707: Dreyjährige Reise nach China. Franckfurt.
Ifube, M., 1969: Saru Ainu no kuma matsuri. Sapporo.
Infant'ev, P. P., 1910: Putešestvie v stranu vogulov. St. Petersburg.
Ingstad, H., 1952: Nunamiut. Unter den Inland-Eskimos von Alaska. Berlin.
– o.J.: Pelzjägerleben in Kanada. Berlin.
Inukai, T., 1935: Ainu no okonau kuma no kaibō. (MK, Bd. 1, Nr. 3, S. 482–91.)
– 1937: Ainu no kuma no atama no shochi ni tsuite. (Tōkyō-Jinruigakkai, Nippon Minzokugakkai Rengō Taikai Kiji, Nr. 2, Tōkyō, S. 27–29.)
– 1941: Karafuto orokko no azarashi-ryō. [The Seal Hunting of Saghalien-Orochon.] (HB, Bd. 4, S. 15–33.)
Inukai, T. & Natori, T., 1939/40: *Iomante* (Ainu no kuma matsuri) no bunka-

teki igi to sono keishiki. [On the Significance of the Bear Festival (Iomante) in Ainu Culture and Its Local Forms.] I–II. (HB, Bd. 2, S. 237–272; Bd. 3, S. 79–136.)
Ionov, V. M., 1915: Medved' po vozzrenijam jakutov. (ŽSt, Jg. 1915: Prilož. 3, Petrograd, S. 051–058.)
– 1916: Duch-chozjain lesa u jakutov. (SMAĖ, Bd. 4:1.) Petrograd.
Iserhoff, S., 1925: Bear Customs among Indians. (The Beaver, Vol. 5, No. 4, S. 174–175.)
Ishida, S., 1909: Karafuto-Ainu no kuma-okuri. (JZ, Bd. 24, Nr. 274, Meiji 42, S. 133–136.)
Itter, Ja. B., 1929: U tungusov. (Ochotnik i Rybak Sibiri, Jg, 1929, No. 7, Novosibirsk, S. 43–46.)
Itkonen, T. I., 1946: Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. (MSFOu, Bd. 87.) Hels.
Ivanov, S. V., 1935: Ornamentika, religioznye predstavlenija i obrjady, svjazannye s amurskoj lodkoj. (SĖ, Jg. 1935, No. 4–5, S. 62–84.)
– 1937: Medved' v religioznom i dekorativnom iskusstve narodnostej Amura. (Pamjati V. G. Bogoraza, Leningrad, S. 1–45.)
– 1951: Starinnoe zimnee žiliščе ul'čej. (SMAĖ, Bd. 13, S. 60–124.)
– 1953: Architekturnyj ornament narodov Nižnego Amura. (SMAĖ, Bd. 15, S. 234–290.)
– 1954: Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX – načala XX v. (TIĖ, Bd. 22.)
– 1963: Ornament narodov Sibiri kak istoričeskij istočnik (po materialam XIX – načala XX v.) narody Severa i Dal'nego Vostoka. (TIĖ, Bd. 81).
– 1970: Skul'ptura narodov Sevara Sibiri. Leningrad.
Ivanov, S. V., & Levin, M. G., 1964: Starinnye kul'tovye izobraženija medvedej u sachalinskich ajnov. (SMAĖ, Bd. S. 200–222.)
Izumi, S., 1968: Ainu no sekkai. Tōkyō.
Jadrincev, N., 1890: O kul'te medvedja, preimuščestvenno u severnych inorodcev. (ĖO, Jg. 1890, Nr. 13, S. 101–113.)
Jastrzębski, S., [Jastremskij, S. V.] 1929: Obrazcy narodnoj literatury Jakutov. Leningrad.
Jenkins, W. H., 1939: Notes on the Hunting Economy of the Abitibi Indians. (CUAS, No. 9.) Washington.
Jenness, D., 1922: The Life of the Copper Eskimos. (Report of the Canadian Arctic Expedition 1913–1918, Vol. 12, Part A.) Ottawa.
– 1935: The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life. (National Museum of Canada, Bulletin 78.) Ottawa.
– 1943: The Carrier Indians of the Bulkey River. (in: BBAE, Vol. 133, Anthropological Papers, No. 25.) Washington.
Jensen, A. E., 1948: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 9.) Stuttgart.
– 1951: Mythos und Kult bei Naturvölkern. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 10), Wiesbaden.
Jettmar, H. M., 1937: Der Stamm der oberen Golden. (Die Sungari-Ussuri Gruppe.) (MAGW, Bd. 47, S. 245–276.)
Jettmar, K., 1952: Zum Problem der tungusischen „Urheimat". (WBKL, Bd. 9, S. 484–511.)

– 1954: Totemismus und Dualsystem bei den Selkupen Sibiriens. (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, Jg. 2, Nr. 1, Wien, S. 21–31.)
– 1957: Urgeschichte Innerasiens. (Abriß der Vorgeschichte, München, S. 150–161.)
– 1960: Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. (Tribus, No. 9, S. 121–134.)
– 1962: Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 3: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, Stuttgart, S. V–VI, 307–356.)
Jochelson, W., 1908: The Koryak. (JNPE, Vol. 6, Parts 1–2.) Leiden-New York.
– 1910/26: The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. (JNPE, Vol. 9.) Leiden-New York.
Juel, E., 1945: Notes on Seal-Hunting Ceremonialism in the Arctics. (Ethnos, Vol. 10, S. 143–164.)
Kajgorodov, A. M., 1968: Ėvenki v Trechreč'e. (SÉ, Jg. 1968, No. 4, S. 123–131.)
– 1970: Svad'ba v Tajge (SÉ, Jg. 1970, No. 3, S. 153–161.)
Kálmán, B., 1952/63: Vogul Népköltési Gyüjtemény. Második rész. [Kommentarbände zu: Munkácsi 1892/1921.] Bd. 3 & 4. Budapest.
– 1963: Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier. – Siehe: Diószegi [Hrsg.] 1963.
Kannisto, A., 1906: Über die wogulische schauspielkunst. (FUF, Bd. 6, S. 213–237.)
– 1951/63: Wogulische Volksdichtung. Bearb. u. hrsg. v. M. Liimola. Bd. 1–6 (MSFOu, Bd. 101, 109, 111, 114, 116, 134.) Hels.
– 1958: Materialien zur Mythologie der Wogulen. Bearb. u. hrsg. v. E. A. Virtanen u. M. Liimola. (MSFOu, Bd. 113.) Hels.
Karger, N. G. & Koz'minskij, I. I., 1929: Garino-Amgunskaja ėkspedicija 1926 goda. (Izvestija Komissii po izučeniju plemennogo sostava SSSR i sopredel'nych stran, Heft 3.) Leningrad.
Karhu, J., 1947: Karhun synty. Vertaileva tutkimus. (Karhututkimuksia, Bd. 2.) Mikkeli.
Karjalainen, K. F., 1914: Eteläostjakkien karhumenoista. (Virittäjä, Bd. 18, S. 82–89.)
– 1921/27: Die Religion der Jugra-Völker, Bd. 1–3. (FFC, No. 41, 44, 63.) Hels.
Kasai, T., 1943: Karafuto Ainu no minzoku. Toyohara.
Kimonko, D., 1952: Am Sukpai. Berlin.
Kindaichi, K., [Kindaiti], 1941: Ainu Life and Legends. (Tourist Library, Vol. 36.) Tōkyō.
– 1949: The Concepts Behind the Ainu Bear Festival (Kumamatsuri). (SWJ, Vol. 5, S. 345–350.)
Kitagawa, J. M., 1961: Ainu Bear Festival (Iyomante). (History of Religions, Vol. 1, Chicago, S. 95–151.)
Klaproth, J., 1823: Asia Polyglotta. Paris.
Kodama, S., 1970: Ainu. (Hokkaido University Medical Library, Series 3) Sapporo.
Kohl, J. G., 1859: Kitschi-Gami oder Erzählungen vom Obern See. 2 Bde.

Bremen.
Kohn, A. & Andree, R., 1876: Sibirien und das Amurgebiet. 2 Bde. Leipzig.
Kohutnicki, B., 1965: Podobieństwo elementów kultu niedźwiedzia u ludów północnych obszarów Ameryki i Azji. (Etnografia Polska, Bd. 9, Wrocław, S. 322–346.)
König, H., 1927/29: Das Recht der Polarvölker. (Anthropos, Bd. 22, S. 689–746; Bd. 24, S. 87–143, 621–664.)
Koppers, W., 1930: Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker. (WBKL, Bd. 1, S. 359–399.)
– 1933: Siehe Abel-Koppers 1933.
– 1936: Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. (WBKL, Bd. 4, S. 279–411.)
– 1938: Künstlicher Zahnschliff am Bären im Altpaläolithikum und bei den Ainu auf Sachalin. (Quartär, Bd. 1, S. 97–102.)
Krahmer 1902: Das Nordöstliche Küstengebiet. (Russland in Asien, Bd. 5.) Leipzig.
Krašeninnikov, S. P., 1949: Opisanie zemli Kamčatki. [Neudruck] Moskau-Leningrad.
Krause, A., 1885: Die Tlinkit-Indianer. Jena.
Krejnovič, E. A., 1929: Očerk kosmogoničeskich predstavlenij giljak o-va Sachalina. (Ėtnografija, Jg. 1929, No. 1, Moskau-Leningrad, S. 78–102.)
– 1930 a: Roždenie i smert' čeloveka po vozzrenijam giljakov. (Ėtnografija, Jg. 1930, No. 1–2, Moskau-Leningrad, S. 89–113.)
– 1930 b: Sobakovodstvo u nivchov i ego otraženie v religioznoj ideologii. (Ėtnografija, Jg. 1930, No. 4, S. 29–54.)
– 1935: Ochota na belucha u giljakov derevni Puir. (SĖ, Jg. 1935, No. 2, S. 108–115.)
– 1969: Medvežij prazdnik u ketov. (Ketskij Sbornik: Mifologija, Ėtnografija, Teksty, Moskau, S. 6–112.)
– 1969 a: Obrjad kormlenija „dorožnoj staruchi" u ketov. (Ketskij Sbornik: Mifologija, Ėtnografija, Teksty, Moskau, S. 236–242.)
– 1973: Nivchgu. Zagadočnye obitateli Sachalina i Amura. Moskau.
Kroeber, A. L., 1953: Handbook of the Indians of California. [Neudruck] Berkeley.
Krohn, K., 1889: Bär (Wolf) und Fuchs. Eine nordische Tiermärchenkette. (JSFOu, Bd. 6, S. 1–132.)
– 1928: Bärenlieder der Finnen. (Festschrift P. W. Schmidt, Wien, S. 401–406.)
Ksenofontov, G. V., 1929: Chrestes. Šamanizm i Christianstvo. Irkutsk.
Kuczyński, A., 1968: Pierwsza Polska relacja o ludach Syberii. (Etnografia Polska, Bd. 12, S. 173–187.)
– 1968: Wkład Polaków w badania nad ludami Syberii i ich kultura. (Lud, Bd. 51, Wrocław, S. 503–584.)
– 1970: Etnograficzny obraz Syberii w świetle osiemnastowiecznej relacji Ludwika Sienieckogo. (Etnografia Polska, Bd. 14, S. 75–102.)
– 1972: Syberyjskie szlaki. Wrocław 1972.
Kulakovskij, A. E., 1923: Materialy dlja izučenija verovanij jakutov. (Zapiski Jakutskogo Kraevogo Geografičeskogo Obščestva, Knižka 1.) Jakutsk.

Kuramitsu, H., 1953: Kamikawa-Ainu kuma matsuri. (Ainu saiki kenkyū kai.)
Kuznecova, V. G., 1957: Materialy po prazdnikam i obrjadam amguėmskich olennych čukčej. (TIĖ, Bd. 35, S. 263–326.)
La Baume, W., 1950: Die Abnutzung an Zähnen von Höhlenbären und Braunbären und ihre Bedeutung für die archäologische Forschung. (Zoologischer Anzeiger, Erg.-Bd. zu Bd. 145: Klatt-Festschrift. Neue Ergebnisse und Probleme der Zoologie, Leipzig, S. 478–489.)
Labbé, P., 1903: Un bagne russe. L'île de Sakhaline. Paris.
Laguna, F. de, 1969/70: The Atna of the Copper River, Alaska: The World of Men and Animals. (Folk, Vol. 11–12, Kopenhagen, S. 17–26.)
Landes, R., 1937: Ojibwa Sociology. (Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. 29.) New York.
Landes, R., 1938: The Ojibwa Woman. New York.
– 1968 a: Ojibwa Religion and the Midéwiwin. Madison-Milwaukee-London.
– 1968 b: The Mystic Lake Sioux. Sociology of the Mdewakantonwan Santee. Madison, Milwaukee-London.
– 1970: The Parairie Potawatomi. Madison-Milwaukee-London.
Lansdell, H., 1882: Durch Sibirien. Eine Reise vom Ural bis zum Stillen Ocean. 2 Bde. Jena.
Lantis, M., 1938: The Alaskan Whale Cult and Its Affinities. (AA, N.S., Vol. 40, No. 3, S. 438–464.)
– 1947: Alaskan Eskimo Ceremonialism. New York.
Lar'kin, V. G., 1958: Udėgejcy. Vladivostok.
– 1959: Poezdka k imanskim i chungarsskim udėgejcam. (SĖ, Jg. 1959, No. 1, S. 121–127.)
– 1964: Oroči. Istoriko-ėtnografičeskij očerk. Moskau.
Larsen, H., 1969/70: Some Examples of Bear Cult among the Eskimo and Other Northern Peoples. (Folk, Vol. 11–12, Kopenhagen, S. 27–42.)
Lasch, R., 1908: Der Eid. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, 5.) Stuttgart.
Lattimore, O., 1933: The Gold tribe. „Fish skin Tatars" of the Lower Sungary. (MAAA, Nr. 40.) Menasha, Wisc.
Laufer, B., 1900: Die angeblichen Urvölker von Yezo und Sachalin. (Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 5, Jena, S. 321–330.)
– 1902: The Decorative Art of the Amur Tribes. (JNPE, Vol. 4.) Leiden-New York.
Lebedeva, E. P., 1966: Archaičeskie sjužety ėvenkijskoj skazki o životnych. (Jazyki i fol'klor narodov sibirskogo severa, Moskau-Leningrad, S. 184–202.)
Lehmann-Nitsche, R., 1934: Das Sternbild der Bärenjagd. (ICA, Vol. 24, Hamburg, S. 225–227.) [Dasselbe in: Forschungen und Fortschritte, Jg. 7, Nr. 22/23, Berlin 1931.]
Lehtisalo, T., 1924: Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. (MSFOu, Bd. 53.) Hels.
Leontovič, S., 1897: Priroda i naselenie bassejna r. Tumni. (Zemlevedenie, Bd. 3: 3–4, Moskau, S. 1–74.)

Leroi-Gourhan, A., 1971: Prähistorische Kunst. Freiburg.
Levin, M. G., 1936: Ėvenki severnogo Pribajkalja. (SÈ, Jg. 1936, No. 2, S. 71–77.)
– 1963: Ethnic Origins of the Peoples of Northeastern Asia. (AN, No. 3.) Toronto.
Levin, M. G. & Potapov, L. P., 1956: Narody Sibiri, Moskau-Leningrad. [Engl. Übers.: The Peoples of Siberia, Chicago u. London 1964.]
Ličkov, L., 1902: Tunguzy ili tungusy sibirskie. (Ėnciklopedičeskij Slovar', F. A. Brockhaus & I. A. Efron, Bd. 34, St. Petersburg, S. 65–68.)
Lindgren, E. L., 1935: The Reindeer Tungus of Manchuria. (in: Journal of the Royal Central Asian Society, Vol. 22, P. 2.)
Lindig, W., 1970: Geheimbünde und Männerbünde der Prärie- und der Waldlandindianer Nordamerikas. Untersucht am Beispiel der Omaha und Irokesen. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 23), Wiesbaden.
Ling, Shun-sheng [Transkr.: Johnson, Ling (!)] 1934: The Goldi Tribe on the Lower Sungari River [chines.]. (Academia Sinica, Monographs of the National Research Institute of History and Philology, Ser. A, No. 14.) Nanking.
Lips, J. E., 1947: Naskapi Law. (TAPS, N.S., Vol. 37, S. 379–492.)
Liungman, W., 1937/38: Traditionswanderungen Euphrat – Rhein. Bd. 1–2. (FFC, No. 118–119.) Hels.
Loeb, E. M., 1934: The Western Kuksu Cult; The Eastern Kuksu Cult. (UCP, Vol. 33, S. 1–138; 139–232.)
Lopatin, I. A., 1922: Gol'dy. Amurskie, Ussurijskie i Sungarijskie. (Zapiski Obščestva Izučenija Amurskago Kraja, Bd. 17.) Vladivostok.
– 1925: Oroči – sorodiči man'čžur. (Obšč. Izučenija Man'čžursk. Kraja, Otdel'n. izd. Ser. A, vyp. 6, Istor.-Ėtnogr. sekc.) Charbin.
– 1957: Material on the Orochee Language, the Goldi (Nanai) Language, and the Olchi (Nani) Language. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 26.) Posieux/Freiburg.
– 1960: The Cult of the Dead Among the Natives of the Amur Basin. (Central Asiatic Studies, Vol. 6.) 's-Gravenhage.
Lot-Falck, E., 1953: Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris.
– 1966: Der Eigentumsbegriff und die Herren-Geister in Sibirien. (W. E. Mühlmann & E. W. Müller: Kulturanthropologie, Köln-Berlin, S. 196–217.)
Lynge, H., 1955: Inegpait eller fornemme mennesker, som Melville Bugtens eskimoer kalder sig selv. (MG, Bd. 90, Nr. 2.) Kopenhagen.
Maack, R. [Maak] 1861: Putešestvie po doline reki Usuri. Bd. 1. St. Petersburg.
– 1887: Viljujskij okrug Jakutskoj oblasti. Bd. 3. St. Petersburg.
MacRitchie, D., 1892: The Aïnos. (IAE, Supplementband 4.) Leiden.
Mänchen-Helfen, O., 1931: Reise ins asiatische Tuwa. Berlin.
Mandelbaum, D. G., 1940: The Plains Cree. (APAMNH, Vol. 37, Part 2.) New York.
Mándoki, L., 1973: Apagyilkos sámánfiak. Budapest.
Manker, E., 1957: Lapparnas heliga ställen. (AL, Bd. 13.) Stockholm.
Manninen, I., 1932: Die finnisch-ugrischen Völker. Leipzig.
Margaritov, V. P., 1888: Ob oročach Imperatorskoj Gavani. St. Petersburg.

Masterson, J. R., 1946: Travelers' Tales of Colonial Natural History. (JAFL, Vol. 59, S. 51–67.)
Mazin, A. I., 1975: Novye dannye po ėtnografii ėvenkov: poverija, skazanija, obrjady. (Izv. Sibirsk. Otdel., AN SSSR, Ser. Obšč. Nauk, Jg. 1975, Heft 1, S. 120–123.)
McIlwraith, T. F., 1948: The Bella Coola Indians. 2 Vols. Toronto.
McKennan, R. A., 1959: The Upper Tanana Indians. (YUPA, No. 55.) New Haven.
– 1965: The Chandalar Kutchin. (Arctic Institute of North America, Technical Paper, No. 17.) Montreal.
Mebius, H., 1968: Värrō. Studier i samernas förkristna offerriter. (Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen i Uppsala, Hum. Fak., genom C.-M. Edsman, Nr. 5.) Uppsala.
– 1972: Sjiele. Samiska traditioner om offer. (Skrifter utg. av Religionshistoriska Institutionen i Uppsala, Hum. Fak., genom C.-M. Edsman, Nr. 9.) Uppsala [= Saga och Sed. Jg. 1971, S. 54–120.]
Menges, K., 1965: Linguistische und ethnologische Bemerkungen zum Tungusischen. (Anthropos, Bd. 60, S. 591–608.)
– 1968: Die tungusischen Sprachen. (B. Spuler [Hrsg.]: Handbuch der Orientalistik, I. Abt., Bd. 5: Altaiistik, 3. Abschn.: Tungusologie, Leiden-Köln, S. 21–256.)
– 1968 a: Tungusen und Ljao. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 38:1.) Wiesbaden.
Menovščikov, G. A., 1959: Ėskimosy. Naučno-populjarnyj istoriko-ėtnografičeskij očerk ob aziatskich ėskimosach. Magadan.
– [Menowstschikow] 1963: Wissen, religiöse Vorstellungen und Riten der asiatischen Eskimos. – Siehe: Diószegi, V. [Hrsg.], S. 463–481.
Meuli, K., 1946: Griechische Opferbräuche. (Phyllobolia für Peter von der Mühll, Basel, S. 185–288.)
– 1960: Scythica Vergiliana. (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. 56, Heft 1/2, S. 88–200.)
– 1967: K. M. an Karl Schefold zum 60. Geburtstag am 26. Januar 1965. (Gestalt und Geschichte: Festschrift Karl Schefold = Antike Kunst, Beiheft 4, S. 159–161.)
Michael, H. N. [Hrsg.] 1963: Studies in Siberian Shamanism. (AN, No. 4.) Toronto.
Middendorff, A.v., 1867/75: Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens während der Jahre 1844 und 1848. Bd. 4. St. Petersburg.
Mikušev, A. K., 1973: Ėpičeskie formy komi fol'klora. Leningrad.
Mitusova, R., 1926: Medvežij prazdnik u aganskich ostjakov Surgutskogo r., Tobol'skogo okruga. (Tobol'skij Kraj, No. 1, Tobol'sk, S. 11–14.)
Montandon, G., 1937: La Civilisation Aïnou et les Cultures Arctiques. Paris.
Morice, F. A. G., 1910: The Great Déné Race. (Anthropos, Bd. 5, S. 113 ff.)
Mošinskaja, V. I., 1965: Archeologičeskie pamjatniki severa zapadnoj Sibiri. (Archeologija SSSR: Svod archeologičeskich istočnikov, D 3–8.) Moskau.
Müller, F., 1882: Unter Tungusen und Jakuten. Leipzig.
Müller, J. B., 1738: Leben und Gewohnheiten der Ostjaken. ([Anhang zu:] Das veränderte Rußland. Neuauflage, Bd. 1, Frankfurt a. M.-Leipzig.)

Müller-Karpe, H., 1966: Handbuch der Vorgeschichte. Bd. I: Altsteinzeit. München.
Müller, W., 1956: Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. Berlin.
Munkácsi, B., 1891: A Medveeskü népszokása a voguloknál. (Hunfalvy-Album, Budapest, S. 113–132.)
– 1892: Kosmogonische Sagen der Wogulen. (Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn, Bd. 2, Budapest, S. 68–80; 195–133; 255–261.)
– 1892/1921: Vogul Népköltési Gyüjtemény. Bd. 1–4. Budapest. [Kommentare zu Bd. 3 & 4, siehe: Kálmán 1952/63.]
– 1902/04: Ältere Berichte über das Heidentum der Wogulen und Ostjaken. (KSz, Bd. 3, S. 273–302; Bd. 4, S. 85–110; 172–194; Bd. 5, S. 56–88; 204–227.)
– 1906/09: Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie. (KSz, Bd. 7, S. 285–315; Bd. 8, S. 94–129; Bd. 9, S. 208–277; Bd. 10, S. 61–83.)
– 1952: Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Hrsg. von D. R. Fuchs. (MSFOu, Bd. 102.) Hels.
Munro, N. G., 1962: Ainu Creed and Cult. Ed. with a Preface and Add. Chapter by B. Z. Seligman. London.
Munsterhjelm, L., 1922: Färder i Fjärran Östern. Hels.
Nachtigall, H., 1953: Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien. (Anthropos, Bd. 48, S. 44–70.)
Naert, P., 1960: Aioina. En bok om Ainufolket i Fjärran Östern. Stockholm.
Nansen, F., 1903: Eskimoleben. 2. Aufl. Leipzig u. Berlin. (= Eskimoliv. Kristiania 1891.)
Narr, K. J., 1959: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. (Saeculum, Jg. 10, Freiburg, S. 233–272.)
Natori, T., 1941: Saru Ainu no kuma okuri ni okeru kamigami no yurai to nusa. (HB, No. 4, S. 35–112.)
Naumann, N., 1963: Yama no Kami – die japanische Berggottheit. (Folklore Studies, Vol. 22, S. 133–339.) Tokyo.
Nelson, E. W., 1896/97 [1899]: The Eskimo about Bering Strait. (ARBAE, Vol. 18: 1.) Washington.
Nikolaev, S. I., 1964: Èveny i èvenki jugo-vostočnoj Jakutii. Jakutsk.
Nikol'skij, N. M., 1956: Proischoždenie i istorija belorusskoj svadebnoj obrjadnosti. Minsk.
Nishizuru, S., 1943: Karafuto Ainu. Toyohara.
Nordenskiöld, A. E. Frhr. v., 1924: Die Umsegelung Asiens und Europas auf der Vega. 2 Bde. [Unveränd. Neudruck der 2. Aufl.] Leipzig.
Nordqvist, O., 1883: Bidrag till kännedomen om tschuktscherna. [Nordenskiöld, A. E. v.,] Vega-Expeditionens vetenskapliga iakttagelser, Bd. 2, Stockholm, S. 229–246.)
Novickij, G., 1973: Kratkoe opisanie o narode ostjackom. (Studie Uralo-Altaica, Bd. 3 [Neuausgabe des Nachdrucks 1941 durch I. Ferincz.]) Szeged.
Novickij, V., 1925: K kul'tu medvedja u vogulov r. Sosvy. (Naš Kraj, No. 7 [11], Tobol'sk, S. 16–20.)
Novikova, K. A., 1958: Èvenskij fol'klor. Magadan.
Ōbayashi, T., 1960: Inau no kigen ni tsuite. [On the Origin of the „Inau"

Cult-Sticks of the Ainu.] (MK, Bd. 24, Nr. 4, S. 277–306.)
Ōbayashi, T. & Paproth, H.-J. R., 1966: Das Bärenfest der Oroken auf Sachalin. (ZfE, Bd. 91, S. 211–36.)
Ohnuki-Tierney, E., 1968: A Northwest Coast Sakhalin Ainu World View. University of Wisconsin. [Mimeographed Doctoral Dissertation.]
– 1969: Sakhalin Ainu Folklore. (Anthropological Studies, Vol. 2.) Washington.
Oka, M., 1930: Das Bärenfest bei den Ainu. (Anthropos, Bd. 25, S. 1088–1090.)
Okladnikov, A. P., 1949: Istoričeskie rasskazy i legendy Nižnej Leny. (SMAÈ, Bd. 11, S. 73–109.)
– 1950: Kul't medvedja u neolitičeskich plemen Vostočnoj Sibiri. (Sovetskaja Archeologija, Bd. 14, S. 7–19.)
– 1950/55: Neolit i bronzovyj vek Pribajkal'ja. Teil I/II u. III. (MIA, Bd. 18 u. 43.) Moskau-Leningrad.
– [& Martynov] 1972: Sokrovišča tomskich pisanic. Moskau.
Olson, Ø., Et primitivt folk. De mongolske rennomader. Kristiania.
Onians, R. B., 1954: The Origins of European Thought. 2nd Ed. Cambridge.
Opler, M. E., 1941: An Apache Life-Way. The Economic, Social, and Religious Institutions of the Chiricahua Indians. Chicago.
– 1943: The Character and Derivation of the Jicarilla Holiness Rite. (The University of New Mexico Bulletin, No. 390, Anthr. Series, Vol. 4, No. 3.) Albuquerque.
– 1969: Apache Odyssey. A Journey Between Two Worlds. New York.
Osgood, C., 1932: The Ethnography of the Great Bear Lake Indians. (BCDM, No. 70.) Ottawa.
– 1958: Ingalik Social Culture. (YUPA, No. 53.) New Haven.
– 1959: Ingalik Mental Culture. (YUPA, No. 56.) New Haven.
– 1971: The Han Indians. (YUPA, No. 74.) New Haven.
Ostermann, H., 1938: K. Rasmussen's Posthumous Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times. (MG, Bd. 109, Nr. 1.) Kopenhagen.
Pallas, P. S., 1771/76: Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs. 3 Bde. St. Petersburg.
Pápay, J., 1905: Osztják népköltési gyüjtemény – Sammlung ostjakischer Volksdichtungen. (Zichy Jenö gróf Harmadik Ázsiai Utazása, Bd. 5.) Budapest-Leipzig.
– 1934: Északi-osztják medveénekek. (Acta Classis Primae Societatis Scientiarum Debrecinensis de Stephano Tisza Nominatae, Vol. 5, Fasc. 9.) Budapest.
Paproth, H.-J. R., 1962: Das Bärenfest der Ketó in Nordsibirien. (Anthropos, Bd. 57, S. 55–88.)
– 1964: En gammal jägarrit: Albarkssprutningen vid lapparnas björnfest. (Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen i Uppsala, Hum. Fak., genom C.-M. Edsman, Nr. 2.) Uppsala. [Annales Academiae Regiae Scientiarum Upsaliensis, Jg. 7, S. 46–80.]
– 1967: Das Bärenfest der Ainu auf Sachalin. (Rundschau für Menschen- u. Menschheitskunde, Heft 1, Oosterhout, S. 34–43.)

– 1970: Über einige Bärenkultobjekte des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. (JMfVL, Bd. 27, S. 320–351 und Tafel 73–88.)
Parsons, E. C., 1939: Pueblo Indian Religion. 2 Vols. Chicago.
Patkanov, S., 1897/1900: Die Irtysch -Ostjaken und ihre Volkspoesie. 2 Bde. St. Petersburg.
– 1903/05: Géographie und Statistik der Tungusenstämme Sibiriens. (KSz, Bd. 4, S. 141–171; 287–316; Bd. 5, S. 36–56; 185–203; Bd. 6, S. 130–174; 222–283.)
– 1906: Opyt geografii i statistiki tunguskich plemen Sibiri. (ZRGO, Bd. 31, Teil I: 1–2; Teil II.) St. Petersburg.
Paulaharju, S., 1922: Kainuun mailta. Kansantietoutta Kajaanin Kulmilta. Hels.
Paulson, I., 1961: Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Stockholm.
Pelich, G. I., 1972: Proischoždenie sel'kupov. Tomsk.
Petersen, J., 1957: Ujuâts Dagbøger fra Østgrønland 1894–1935. (Det Grønlandske Selskabs Skrifter, Bd. 19.) Kopenhagen.
Petersen, T., 1940: En bjørnegrav. Trekk av lappisk folketro. (Viking, Bd. 4, Oslo, S. 153–166.)
Pettersson, O. P., 1905: Kristoffer Sjulssons minnen om Vapstenlapparna i början af 1800-talet. I. (Manuskript, Nordiska Museet, Stockholm.)
Petitot, É., 1893: Exploration de la Région du Grand Lac des Ours. Paris.
– 1967: Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest. Paris [Neudruck].
Petri, B. Ė., 1930: Ochota i olenevodstov u tuturskich tungusov v svjazi s organizaciej ochotchozjajztva. Irkutsk.
Petrov, V. 1934: Opyt stadial'nogo analiza ochotnič'ich igrišč. (SĖ, Jg. 1934, No. 4, S. 140–177.)
Petrova, T. I., 1967: Jazyk orokov (ul'ta). Leningrad.
Peuckert, [W. E.] 1927: Bär. (Bächtold-Stäubli, H. [Hrsg.]: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Berlin u. Leipzig, Sp. 881–905.)
Pfizenmayer, E., 1904: Unter tungusischen Jägern in Nord-Ost-Sibirien. (Wild und Hund, Jg. 10, Berlin, S. 515–518; 531–534; 548–551, 566–568; 583–585.)
– 1926: Mammutleichen und Urweltmenschen in Nordost-Sibirien. Leipzig.
Piekarski, E. [Pekarskij]: Iz jakutskoj stariny. (ŻSt, Bd. 17:4, S. 495–500)
– 1958/59: Slovar' jakutskogo jazyka. 3 Bde. [Neudruck, ohne Ort, urspr. St. Petersburg.]
Piekarski, E. & Cvetkov, V., 1913: Očerk byta priajanskich tungusov. (SMAĖ, Bd. 2:1.) St. Petersburg.
Piłsudski, B., 1909 a: Na niedzwiedziem święcie u Ajnów z wyspy Sachalinu. (Sfinks, Jg. 2, Warschau, Bd. 7, S. 206–221; Bd. 8, S. 106–113; 299–309; 489–501.)
– 1909 b: Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin. (Globus, Bd. 96, S. 37–41; 53–60.)
– 1912: Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Krakau.
– 1915: Na medvež'em prazdnik ajnov o. Sachalina. (ŻSt, Jg. 23, 1914, H. 1–2, S. 67–162.)
Plesovskij, F. V., 1968: Svad'ba naroda komi. Syktyvkar.

– 1972: Medved' kak proobraz drakona v volšebnych skazkach komi. (Problemy izučenija finno-ugorskogo fol'klora, Saransk, S. 109–117.)
Ploss, H. & Bartels, M., 1927: Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. 11. Aufl. Bd. 1–3. Berlin.
Poniatowski, S., 1966: Dziennik wyprawy do kraju goldów i oroczonów w 1914 roku. (Lud, Bd. 50 [za lata 1964–65], Wrocław, S. 7–120.)
Popov, A. A., 1937 a: Dolganskij fol'klor. Leningrad.
– 1937 b: Ochota i rybolovstvo u dolgan. (Pamjati V. G. Bogoraza. Moskau-Leningrad, S. 147–206.)
– 1949: Materialy po istorii religii jakutov b. Viljujskogo okruga. (SMAÈ, Bd. 11, S. 255–323.)
– 1958: Perežitki drevnich doreligioznych vozzrenij dolganov na prirodu. (SÈ, Jg. 1958, No. 2, S. 77–99.)
– 1959: Die „Kuojka". Familien- und Sippenschutzgeister bei den Nganasanen. (Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, Budapest, S. 23–37.)
Popov, N., 1926: Pišča tungusov. (Sibirskaja Živaja Starina, Jg. 4, Heft 1 [V], Irkutsk, S. 113–144.)
Popova, A. M. & Vinogradov, G. S., 1936: Medved' v vozzrenijach russkogo starožilogo naselenija Sibiri. (SÈ, Jg. 1936, No. 3, S. 78–83.)
Popova, U. G., 1967: O perežitkach kul'ta medvedja (urkačak) sredi ėvenov Magadanskoj Oblasti. (Istorija i kul'tura narodov Severa Dal'nego Vostoka = Trudy Severo-Vostočnogo Kompleksnogo Naučno-Issledovatel'skogo Instituta, Bd. 17, Moskau, S. 174–181.)
Potanin, G. N., 1883: Očerki severo-zapadnoj Mongolii. Bd. 4. St. Petersburg.
– 1916: Ėrke. Kul't syna neba v Severnoj Azii. Tomsk.
Potapov, L. P., 1928: Perežitki kul'ta medvedja u altajskich turok. (Ėtnograf-Issledovatel', No. 2–3, Leningrad, S. 15–22.)
– 1936: Očerki po istorii šorii. (Trudy Instituta Vostokovedenija, Bd. 15.) Moskau-Leningrad.
– 1953: Očerki po istorii Altajcev. Moskau-Leningrad.
Preradovič, F. de, 1875: Ėtnografičeskij očerk južnago Sachalina. (Sbornik istoriko-statističeskich svedenij o Sibiri i sopredel'nych ej stranach, Bd. 2, Heft 1, St. Petersburg, S. 1–67.)
Preston, R. J., 1964: Ritual Hangings: An Aboriginal 'Survival' in an Northern North American Trapping Community. (Man, No. 180, S. 142–144.)
Prokef'eva, E. D., 1949 a: Mamont po predstavlenijam sel'kupov. (SMAÈ, Bd. 11, S. 159.)
– 1949 b: Kostjum sel'kupskogo (ostjako-samoedskogo) šamana. (SMAÈ, Bd. 11, S. 335–375.)
– 1952: K voprosu o social'noj organizacii sel'kupov (Rod i fratrija). (TIÈ, Bd. 18, S. 88–107.)
Prževal'skij, N. M., 1947: Putešestvie v Ussurijskom krae 1867–1869 gg. Moskau.
Qvigstad, J., 1903: Kildeskrifter til den lappiske Mythologi. Bd. 1. (Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter, Nr. 1.) Trondhjem.

Qvigstad, J. & Sandberg, G., 1888: Lappische Sprachproben. (JSFOu, Bd. 3, S. 1–110.)
Radin, P., 1970: The Winnebago Tribe. [Neudruck] Lincoln.
Radloff, W., 1899/1911: Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte. 4 Bde. St. Petersburg.
Ränk, G., 1949: Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordeuropas und Nordasiens. (FFC, No. 137.) Hels.
– 1961: The Symbolic Bow in the Birth Rites of North Eurasian Peoples. (History of Religions, Vol. 1, No. 2, Chicago, S. 281–290.)
Rasmussen, K., 1907: Neue Menschen. Bern.
– 1921/25: Myter og Sagn fra Grønland. Bd. 1–3. Kopenhagen.
– 1922: Grönland-Sagen. Berlin.
– 1929: Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. (RFTE, Vol. 7:2.) Kopenhagen
– 1931: The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. (RFTE, Vol. 8:1.) Kopenhagen.
– 1932: Intellectual Culture of the Copper Eskimos. (RFTE, Vol. 9.) Kopenhagen.
– 1952: The Alaskan Eskimos. (RFTE, Vol. 10:3.) Kopenhagen.
Rassadin, V. I., 1973: O kul'te medvedja u tofalarov. (Izvest. Sibirsk. Otdel. AN SSSR, Ser. Obšč. Nauk, Jg. 1973, Heft 3, S. 122–125.)
Rausch, R., 1951: Notes on the Nunamiut Eskimo and Mammals of the Anuktuvuk Pass Region, Brooks Range, Alaska. (Arctic, Vol. 4, No. 3, Ottawa, S. 147–195.)
Ravenstein, E. G., 1861: The Russians on the Amur. London.
Ray, V. F., 1933: The Sanpoil and Nespelem, Salishan Tribes of Northeastern Washington. (University of Washington Publications in Anthropology, Vol. 5.)
Rédei, K., 1968: Nord-ostjakische Texte (Kazym-Dialekt) mit Skizze der Grammatik. Göttingen.
Reed, T. B. & Parsons, E. C., 1967: Cries-For-Salmon. A Ten'a Woman. (American Indian Life. [Hrsg.] E. C. Parsons, [Neudruck] Lincoln, S. 337–361.)
Reuterskiöld, E., 1910: Källskrifter till lapparnas mytologi. Stockholm.
Rink, H., 1875: Tales and Traditions of the Eskimo. Edinburgh-London.
Rink, S., 1920: Kajakmänner. Erzählungen grönländischer Seehundsfänger. Braunschweig u. Hamburg. [= Kajakmænd. Fortællinger af grønlandske Sælhundefangere. Odense 1896.]
Ritchie, W. A., 1947: Archaeological Evidence for Ceremonialism in the Owasco Culture. (Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association, Vol. 11, No. 2.) Rochester, N.Y.
– 1950: Another Probable Case of Prehistoric Bear Ceremonialism in New York. (American Antiquity, Vol. 15, No. 3, S. 247–49.)
Ritzenthaler, R. E., 1953: The Potawatomi Indians of Wisconsin. (Milwaukee Public Museum Bulletin, Vol. 19, No. 3, S. 105–174.)
– 1970: The Woodland Indians of the Western Great Lakes. Garden City, N.Y.
Rogers, E. S., 1962: The Round Lake Ojibwa. (Occasional Paper 5, Art and Archaeology Division, Royal Ontario Museum.) Toronto.

– 1963: The Hunting Group – Hunting Territory Complex Among the Mistassini Indians. (National Museum of Canada, Bulletin 195, Anthropological Series, No. 63.) Ottawa.
– 1972: The Mistassini Cree. (M. G. Bicchieri, Hunters and Gatherers Today, New York, S. 90–137.)
– 1973: The Quest for Food and Furs. (National Museums of Canada, National Museum of Man, Publ. in Ethnology, No. 5.) Ottawa.
Róheim, G., 1914: A medve és az ikrek. (Ethnographia, Bd. 25, S. 93–97.)
– 1954: Hungarian and Vogul Mythology. (Monographs of the American Ethnological Society, Vol. 23.) Seattle.
Romanova, A. V. & Myreeva, A. N., 1968: Dialektologičeskij slovar' ėvenkijskogo jazyka. Leningrad.
– 1971: Fol'klor ėvenkov Jakutii. Pod redakciej G. M. Vasilevič. Leningrad.
Rooth, A. B., 1971: The Alaska Expedition 1966. Myths, Customs and Beliefs among the Athabascan Indians and the Eskimos of Northern Alaska. Lund.
Rosenberg, H., 1904, Det nye Sibirien. Kristiania.
Rosing, Ch., 1946: Grønlænderne. (Det Grønlandske Selskabs Skrifter, Bd. 15.) Kopenhagen.
Rosing, J., 1960: Isimardik. Den store drabsmand. (Det Grønlandske Selskabs Skrifter, Bd. 20.) Kopenhagen.
Rousseau, J., 1955 a: Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie. (Cahiers des Dix, Vol. 18, Montreal, S. 129–155.)
– 1955 b: De menus rites païens de la forêt canadienne. (Cahiers des Dix, Vol. 19, Montreal, S. 187–232.)
Rubcova, Ė. S., 1954: Materialy po jazyku i fol'kloru ėskimosov (čaplinskij dialekt). Bd. 1. Moskau-Leningrad.
Rudolph, E., 1972: Schulderlebnis und Entschuldigung im Bereich säkularer Tiertötung. Bern-Frankfurt a. M.
Ryčkov, K. M., 1917/22: Enisejskie tungusy. (Zemlevedenie [Anhang zu:] Jg. 1917, No. 1–2, S. 1–67; Jg. 1922, No. 1–2, S. 69–106; No. 3–4, S. 107–149.)
Salminen, V., 1914: Eräs karhunpeijaisia ja karhurunoja sisältävä vanha muistinpano. (MSFOu, Bd. 35:12.) Hels.
Sangi, V., 1973: V carctve vladyk. Moskau.
Sarashina, G., 1955: Kuma-matsuru – Iomante. (Hoppō-Bunka shashinshirīzu, No. 1.) Sapporo.
Sasaki, C., 1929: Ainu no kumagari to kuma matsuri. Asahikawa.
Šatilov, M. B., 1931: Vachovskie ostjaki. (Trudy Tomskogo Kraevogo Muzeja, Bd. 4.) Tomsk.
Satlaev, F. A., 1971: Koča-kan – starinnyj obrjad isprašivanija plodorodija u kumandincev. (SMAĖ, Bd. 27, S. 130–141.)
Savel'eva, V. N., & Taksami, Č. M., 1970: Nivchsko-Russkij Slovar'. Moskau.
Schaeffer, C., 1947: The Bear Foster Parent Tale: A Kutenai Version. (JAFL, Vol. 60, S. 286–88.)
Scheffer, J., 1956: Lappland. Övers. från latinet [1673] av Henrik Sundin, utg. av Ernst Manker. (AL, Bd. 8.) Uppsala. [Deutsche Ausgabe: Lappland, das ist neue und wahrhaftige Beschreibung von Lappland und des-

sen Einwohnern. Frankfurt/M. u. Leipzig 1675.]
Scheube, B., 1880: Der Bärencultus und die Bärenfeste der Ainos. (Mittheil. d. Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 3, Yokohama, S. 44–51.)
Schmidt, F., 1868: Historischer Bericht über die Thätigkeit . . . der sibirischen Expedition der Kais.-Russisch. Geogr. Gesellschaft. (Beiträge zur Kenntnis des Russ. Reiches, St. Petersburg, Bd. 25, S. 1–187.)
Schmidt, L., 1951: Pelops und die Haselhexe. (Laos, Bd. 1, S. 67–78.)
– 1952: Der „Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens. (Anthropos, Bd. 47, S. 509–538.)
Schmidt, P., 1923 a: The language of the Negidals. (Acta Universitatis Latviensis, Bd. 5, Rīgā, S. 3–38.)
– 1923 b: The language of the Oltchas. (Acta Universitatis Latviensis, Bd. 8, Rīgā, S. 229–288.)
– 1928 a: The language of the Oroches. (Acta Universitatis Latviensis, Bd. 17, Rīgā, S. 17–62.)
– 1928 b: The language of the Samagirs. (Acta Universitatis Latviensis, Bd. 19, Rīgā, S. 219–249.)
Schmidt, P. W., 1926/55: Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bde. Münster i. W.
– 1948: Die Primitialopfer in der Urkultur. (E. Bächler-Festschrift: Corona amicorum, St. Gallen, S. 81–92.)
Schmitz, C. A., 1960: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 16.) Wiesbaden.
Scholz, U. W., 1970: Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos. Heidelberg.
Schøyen, C., 1923: Skoulak-Andaras. Jena.
Schrenck, L.v., 1858/95: Reisen und Forschungen im Amur-Lande. Bd. 1–3. St. Petersburg.
Schrenk, A. G., 1848/54: Reise nach den Nordosten des europäischen Russlands. Bd. 1–2. Dorpat.
Schwind, M., 1942: Die Gestaltung Karafutos zum japanischen Raum. (Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft Nr. 239.) Gotha.
Seeland, N., 1882: Die Ghiliaken, eine ethnographische Skizze. (Russische Revue, Bd. 21, St. Petersburg, S. 97–130; 222–254.)
Senkevič, V., 1935: Skazki i pesni Chantė. (SS, Jg. 1935: 3–4, S. 151–159.)
Senkevič-Gudkova, V. V., 1949: Mamont v fol'klore i izobrazitel'nom iskusstve kazymskich chantov. (SMAÈ, Bd. 11, S. 156–159.)
Serebrjakov, V., 1928: K voprosy o praaziatskich ėlementach kul'tury u chakasov. (Ėtnograf-Issledovatel', No. 2–3, Leningrad, S. 28–35.)
Šestalov, J., 1972: Skazki taežnogo igrišča. Moskau.
Sieber, S. A., 1952: Animalism and Totemism Among Northern, Eastern and Central Algonkians. [Maschinengeschriebene Dissertation.] Wien.
Siebold, H. v., 1881: Ethnologische Studien über die Aino auf der Insel Yesso. (Supplement zu: ZfE, Jg. 1881.) Berlin.
Siebold, Ph. Frh. v., 1969: Nippon. Archiv zur Beschreibung von Japan. [Neudruck der 2. Aufl. 1897, 2 Bde. in 1 Bd.] Osnabrück.
Sienicki, L., 1754: Dokument osobliwego miłosierdzia Boskiego cudownie z Kalwińskiej sekty pewnego sługę y chwalcę Swego do Kościoła Chrystusowego pociągaiący . . . Wilno.

Sieroszewski, W. [V. L. Seroševskij] 1896: Jakuty. Opyt ėtnografičeskago izsledovanija. Bd. 1. St. Petersburg.
– 1961: Dwanaście lat w kraju jakutów. (Dzieła, Bd. 17:1–2.) Kraków.
Simčenko, J. B., [Y. B. Simchenko] 1970: Osnovnye čerty kul'tury ochotnikov na dikogo olenja Severnoj Evrazii. (VII Meždunarodnyj Kongress Antropologičeskich i Ėtnografičeskich Nauk, Bd. 10, S. 301–307.)
Šimkevič, P. P. 1896: Materialy dlja izučenija šamanstva u gol'dov. (Zapiski priamurskago otdela Imperatorskago Russkago Geografičeskago obščestva. Bd. 2, Heft 1.) Chabarowsk.
– [Chimkiévitch] 1897: Chez les Bouriates de l'Amour. (Le Tour du Monde, Paris, S. 577–624.)
– 1898: Schimkjewitschs Reisen bei den Amurvölkern. (Globus, Bd. 74, S. 251–56; 267–73.)
Sirelius, U. T., 1914: Über das Jagdrecht bei einigen finnisch-ugrischen Völkern. (MSFOu, Bd. 135:14.) Hels.
– 1929: Obin Ugrilaisten peijaisista. (Kalevalaseuran Vuosikirja, Bd. 9, S. 192–207.)
– 1933: Jagd und Fischerei in Finnland. (Die Volkskultur Finnlands, Bd. 1.) Berlin-Leipzig. [= Suomen kansanomaista kulttuuria, Bd. 1, Hels. 1919.]
Širokogorov, S. M. [Shirokogoroff] 1926: Northern Tungus Migrations in the Far East. Goldi and their Ethnical Affinities. (The Journal of The North China Branch of The Royal Asiatic Society, Vol. 57, Shanghai, S. 123–183.)
– 1929: Social Organization of the Northern Tungus. Shanghai.
– 1935 a: Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. (BA, Bd. 18, S. 41–96.)
– 1935 b: Psychomental Complex of the Tungus. Peking-London.
– 1944: A Tungus Dictionary. Tōkyō.
Skinner, A., 1911: Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux. (APAMNH, Vol. 9, Part 1.) New York.
– 1925: Songs of the Menomini Medicine Ceremony. (AA, N.S., Vol. 27, S. 290–314.)
Slawik, A., 1952: Zum Problem des Bärenfestes bei den Ainu und Giljaken. (WBKL, Bd. 9, S. 189–203.)
– 1968: Die Ortsnamen der Ainu. (Beiträge zur Japanologie, Bd. 4.) Wien.
Smet, P.-J. de, 1863: Western Missions and Missionaries: A Series of letters. New York.
Smoljak, A. V., 1961: Nekotorye voprosy proischoždenija narodov nižnego Amura: o tak nazyvaemom ajnskom komponente i medvež'em prazdnike amurskogo tipa. (Voprosy Istorii Sibiri i Dal'nego Vostoka, Novosibirsk, S. 337–344.)
– 1963: Sostav, proischoždenie i rasselenie ul'čskich rodov. (TIĖ, Bd. 84, S. 142–167.)
– 1966: Ul'či. Chozjajstvo, kul'tura i byt v prošlom i nastojaščem. Moskau.
– 1975: Ėtničeskie processy u narodov Nižnego Amura i Sachalina. Moskau.
Šnejderov, V. A., 1971: Sovetskij ėkran i narody severa. (Osuščestvlenie le-

ninskoj nacional'noj politiki u narodov Krajnego Severa, Moskau, S. 188–199.)
Søby, R. M., 1969/70: The Eskimo Animal Cult. (Folk, Vol. 11/12, Kopenhagen, S. 43–78.)
Sokolova, Z. P., 1962: Zametki ob ėvenkach bassejna keti. (TIĖ, Bd. 78, S. 165–175.)
– 1971: Perežitki religioznych verovanij u obskich ugrov. (SMAĖ, Bd. 27, S. 211–238.)
Solberg, O., 1942: Lilienskiolds Speculum Boreale, H. 3. (Finnmark omkring 1700, Bd. 2 = Nordnorske Samlinger utg. av Etnografisk Museum, Bd. 4) Oslo.
– 1945: Hans Skanke, Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ. Pars Prima. (Nordnorske Samlinger, utg. av Etnogr. Museum, Bd. 5: 2, S. 175–256.) Oslo.
Solov'ev, D. K., 1927: Primety i sueverija u ochotnikov zyrjan. (Ochotnik i Pušnik Sibiri, Jg. 1927 No. 7, Novosibirsk, S. 48–51.)
Sorokin, P. A., 1910: Perežitki animizma u zyrjan. (Izvestija Archangel'skago Obščestva izučenija Russkago Severa, No. 20. S. 49–62.)
Speck, F. G., 1935 a: Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman.
– 1935 b: Penobscot Tales and Religious Beliefs. (JAFL, Vol. 48, S. 1–107.)
– 1945: The Celestial Bear comes down to Earth. The Bear Sacrifice Ceremony of the Munsee-Mahican in Canada. (Reading Public Museum and Art Gallery, Scient. Publ., Vol. 7.) Reading.
– 1949: Midwinter Rites of the Cayuga Long House. Philadelphia.
Spencer, R. F., 1959: The North Alaskan Eskimo. (BBAE, Vol. 171), Washington.
Starcev, G. A., 1928: Ostjaki. Social'no ėtnografičeskij očerk. Leningrad.
– 1930: Samoedy (nenča). Istoriko-ėtnografič. issledovanie. Leningrad.
Stefánsson, V., 1914: The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition. (APAMNH, Vol. 14:1.) New York.
– 1925: Das Geheimnis der Eskimos. Leipzig.
Steinitz, W., 1938: Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. (Ethnos, Vol. 3: 4–5, S. 125–140.)
– 1939/41: Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen. 2 Bde. Tartu-Stockholm. [Bd. 1 = Commentationes Litterarum Societatis Esthonicae, Bd. 31.]
– 1966/72: Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Lief. 1–5. Berlin.
Steller, G. W., 1774: Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt u. Leipzig.
Sternberg, L., 1905: Die Religion der Giljaken. (ARW, Bd. 8, Leipzig, S. 244–274; 456–473.)
– 1906: The Inau Cult of the Ainu. (Boas Anniversary Volume, New York, S. 425–437.)
– 1908: Materialy po izučeniju giljackogo jazyka i fol'klora. Bd. 1:1. St. Petersburg.
– 1929: The Ainu Problem. (Anthropos, Bd. 24, S. 755–799.)

– 1929 [1930]: Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie. (ZfE, Bd. 61, S. 152–200.)
– 1933: Giljaki, oroči, gol'dy, negidal'cy, ajny. Chabarovsk.
Stevenson, M. C., 1904: The Zuñi Indians. (ARBAE, Vol. 23, 1901/02.) Washington.
Stoney, G. M., 1899 [1900]: Naval Explorations in Alaska. (U.S. Naval Institute.) Annapolis, Md.
Strahlenberg, P. J. v., 1730: Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia. Stockholm.
Šubin, A. S., 1973: Kratkij očerk ėtničeskoj istorii ėvenkov Zabajkal'ja. Ulan-Udė.
Šuchov, I. N., 1916: Iz otčeta o poezdke vesnoju 1914 goda kazymskim ostjakam. (SMAĖ Bd. 3, S. 103–112.)
Sullivan, R. J., 1942: The Ten'a Food Quest. (CUAS, No. 11.) Washington.
Suslov, I. M., 1927: Ochota u tungusov. (Ochotnik i Pušnik Sibiri, Jg. 1927, No. 1, Novosibirsk, S. 44–49.)
– 1928: Social'naja kul'tura u tungusov bassejna Podkamennoj Tunguski i verchov'ev r. Tajmury. (Severnaja Azija, No. 1, S. 55–63.)
– 1931: Šamanstvo i bor'ba s nim. (SS, Jg. 1931: 3–4, S. 89–152.)
– 1932: Šamanizm kak tormoz socialističeskogo stroitel'stva. (Antireligioznik Nr. 7/8, S. 16–20; Nr. 11/12, S. 24–29; Nr. 14, S. 15–22; Nr. 17/18, S. 19–23.)
Suverov, I. I., 1960: Ėvenkijskie skazki. Krasnojarsk.
Sverdrup, H. U., 1928: Die Renntier-Tschuktschen. (Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg, Bd. 39, Hamburg, S. 87–135.)
Sydow, C. W. von, 1910: Tors färd till Utgård. (Danske Studier, Kopenhagen, S. 65–105; 145–182.)
Takahashi, M., 1942: Karafuto giriyaku-go. Osaka.
Takakura, S., 1960: The Ainu of Nothern Japan. (TAPS, N.S., Vol. 50:4.) Philadelphia.
– 1966: Vanishing Ainu of North Japan. (Natural History, Vol. 75:8, New York, S. 16–25.)
Taksami, Č. M., 1963: Zu den alten religiösen Riten und Verboten der Nivchen (Giljaken). – Siehe: Diószegi, V. [Hrsg.] 1963, S. 437–452.
– 1967: Nivchi. (Sovremennoe chozjajstvo, kul'tura i byt). Leningrad.
– 1969: Nekotorye voprosy fol'klora i iskusstva nivchov. (Jazyki i fol'klora narodov Krajnego Severa = Učen. zap. Leningr. Ped. Inst., Bd. 383.) Leningrad, S. 138–51.
Teit, J., 1898: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. (Memoirs of the American Folk-Lore Society, Vol. 6.) Boston-New York.
– 1930: The Salishan Tribes of the Western Plateaus. (ARBAE, Vol. 45.) Washington.
Thompson, S., 1929: Tales of the North American Indians. Cambridge, Mass.
– 1955/58: Motif-Index of Folk-Literature. Bd. 1–6. Revised and enlarged Edition. Kopenhagen.
Thornton, H. R., 1931: Among the Eskimos of Wales, Alaska 1890–93. Baltimore.

Tichmenev, P., 1863: Istoričeskoe obozrenie obrazovanija Rossijsko-amerikanskoj kompanii. Bd. 2. St. Petersburg.
Thwaites, R. G., [Hrsg.] 1896/1901: The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610–1791. 73 Vols. Cleveland.
Timochin, V. A., 1969: Medvež'e kladbišče u nanajskogo sela Kondon. (Izvest. Sibirsk. Otdel. AN SSSR, Ser. Obšč. Nauk, Jg. 1969, Heft 1, S. 111–113.)
Timofeev-Tereškin, M. N., 1927: Očerki pušnogo dela v Jakutii. (Očerki po izučeniju Jakutskogo Kraja, Heft 1, Prilož. Irkutsk.)
Titov, E., 1923: Nekotorye dannye po kul'tu medvedja u nižneangarskich tungusov Kindigirskogo roda. (Sibirskaja Živaja Starina, Jg. 1, Irkutsk, S. 90–105.)
– 1926: Tungussko-russkij slovar'. Irkutsk.
Titova, Z. D., 1972: Obzor ėtnografičeskich materialov 17–19 vv. (SĖ, Jg. 1972, No. 2, S. 74–84.)
Torii, R., 1919: Études Archéologiques et Ethnologiques. Les Ainou des Iles Kouriles. (Journal of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Bd. 42: 1.) Tokyo.
Treide, D., 1965: Der Lachs in der Vorstellung der Indianer des westlichen Nordamerika. (JMfVL, Bd. 21, S. 23–71.)
Tretjakov, P., 1869: Turuchanskij kraj, ego priroda i žiteli. (Zapiski Geogr. Obščestva po obščej geografii, Bd 2.) St. Petersburg.
Tugolukov, V., 1962: Vitimo-Olekminskie ėvenki. (TIĖ, Bd. 78, S. 67–97.)
– 1969: Sledopyty verchom na olenjach. Moskau.
– 1970: Preobrazovanija v chozjajstve i kul'ture u ėvenkov Amurskoj oblasti. (Preobrazovanija v chozjajstve i kul'ture i ėtničeskie processy u narodov Severa, Moskau, S. 226–255.)
Turesson, G., 1964: Värmländska Kulturtraditioner. Del 3: Finsk odling, dikt och musik. Stockholm.
Turi, J. & P., 1920: Lappish Texts. Ed. by E. Demant-Hatt. (Det Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 7. Række, Hist. og Filos. Afd., Bd. 4:2.) Kopenhagen.
Turney-High, H. H., 1941: Ethnography of the Kutenai. (MAAA, Vol. 56.)
Unjuk, M., 1929: Nad ubitym medvedjem. (Ochotnik i Rybak Sibiri, Jg. 1929, No. 7, Novosibirsk, S. 39–41.)
Vajda, L., 1964: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. (C. A. Schmitz [Hrsg.], Religions-Ethnologie, Frankfurt a. M., S. 265–295.)
– 1968: Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes, München, Bd. 31.) Wiesbaden.
Vajnštejn, S. I., 1961: Tuvincy – Todžincy. Istoriko-ėtnografičeskie očerki. Moskau.
– 1972: Istoričeskaja ėtnografija tuvincev. Problemy kočevogo chozjajstva. Moskau.
Varonen, M., 1891: Suomen Kansan muinaisia Taikoja. I: Metsästys-Taikoja. Helsinki.
Vasil'ev, B. A., 1929: Osnovnye čerty ėtnografii orokov. (Ėtnografija, Jg. 1929, No. 1, S. 3–22.)

– 1940: Starinnye sposoby ochoty u primorskich oročej. (SĖ, Sbornik Statej, Bd. 3, S. 161–171.)
– 1948: Medvežij prazdnik. (SĖ, Jg. 1948, No. 4, S. 78–104.)
Vasilevič, G. M., 1930: Nekotorye dannye po ochotnič'im obrjadam tungusov. (Ėtnografija, Jg. 1930, No. 3, S. 57–65.)
– 1936: Sbornik materialov po ėvenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru. Leningrad.
– 1957: Drevnie ochotnič'y i olenevodčeskie obrjady ėvenkov. (SMAĖ, Bd. 17, S. 151–185.)
– 1958: Ėvenkijsko-Russkij slovar'. Moskau.
– [Wassilewitsch] 1960: Ursprung der Gesänge, Tänze, Spiele, Legendenerzählungen und des Schamanisierens bei den Ewenki. (AEH, Bd. 9; 1–2, S. 147–157.)
– [Vasilevich] 1963: Early Concepts about the Universe among the Evenks. – Siehe: Michael, H.N. [Hrsg.] 1963, S. 46–83.
– [Wassiljewitsch] 1963 a: Erwerbung der Schamanenfähigkeiten bei den Ewenken (Tungusen). – Siehe: Diószegi, V. [Hrsg.] 1963, S. 369–380.
– 1966: Istoričeskiej fol'klor ėvenkov. Moskau-Leningrad.
– 1969: Ėvenki. Istoriko-ėtnografičeskie očerki. Leningrad.
– [Vasilevich] 1970: Tungus Types of Reindeer-Breeding with Reference to Their Scattering in Siberia. (VII Meždunarodnyj Kongress Antropologičeskich i Ėtnografičeskich Nauk, Bd. 10, Moskau, S. 384–390.)
– 1971: O kul'te medvedja u ėvenkov. (SMAĖ, Bd. 27, S. 150–169.)
Vdovin, I. S., 1971: Žertvennye mesta korjakov i ich istoriko-ėtnografičeskoe značenie. (SMAĖ, Bd. 27, S. 275–299.)
– 1973: Očerki ėtničeskoj istorii korjakov. Leningrad.
Vilkuna, A., 1956: Das Verhalten der Finnen in „heiligen" (pyhä) Situationen. (FFC, No. 164.) Hels.
Vilkuna, K., 1963: Volkstümliche Arbeitsfeste in Finnland. (FFC, No. 191.) Hels.
Volmar, F. A., 1940: Das Bärenbuch. Bern.
Voskobojnikov, M. G., 1958: Fol'klor ėvenkov Burjatii. Ulan-Udė.
– 1961: Nekotorye dannye po etnografii ėvenkov Burjatii. (Ėtnografičeskij Sbornik, Bd. 2, Ulan-Udė, S. 29–42.)
– 1969: Bytovye predanija ėvenkov. (Jazyki i fol'klora narodov Krajnego Severa = Učen. zap. Leningr. Ped. Inst., Bd. 383, Leningrad, S. 63–108.)
Wallis, W. & R. S., 1955: The Micmac Indians of Eastern Canada. Minneapolis.
Watanabe, H., 1964: The Ainu. (Journal of the Faculty of Science, University of Tokyo, Sect. 5, Vol. 2, Pt. 6.) Tokyo.
– 1966: Die sozialen Funktionen des Bärenfestes der Ainu und die ökologischen Faktoren in seiner Entwicklung. (Anthropos, Bd. 61, S. 708–26.)
Welding, D., 1948: Kalevala. Stuttgart.
Weyer, E. M., 1932: The Eskimos. New Haven.
White, L. A., 1942: The Pueblo of Santa Ana, New Mexico. (MAAA, No. 60.) Menasha, Wisc.
Wiklund, K. B., 1897/1909: [Edition der schwed. Primärquellen zur Ethnographie der Lappen des 17. Jahrh. von Rheen, Graan, Tornæus, Niurenius, Lundius, Tuderus usw.] (SL, Bd. 17.) Uppsala.

– 1912: En nyfunnen skildering af Lapparnas björnfest. (MO, Bd, 4, S. 27–46.)
Wilhelm II., Kaiser, 1936: Studien zur Gorgo. Berlin.
Witsen, N., 1692: Noord en Oost-Tartaryen. Amsterdam. [2. und veränderte 3. Aufl. in 2 Bdn. ebenda 1705 bzw. 1785.]
Wolfram, R., 1932: Bärenjagen und Faschinglaufen im Oberen Murtale. (Wiener Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 37, S. 59–81.)
Worth, D. S., 1961: Kamchadal Texts Collected by W. Jochelson. (Janua Linguarum, Ser. Maior, Vol. 2.) 's-Gravenhage.
Wyman, L. C. [Hrsg.] 1957: Beautyway: A Navaho Ceremonial. New York.
Yamamoto, Y., 1968: Hoppo shizen minzoku minwashusei – orokko, giriyāku, yakūto, Karafuto-ainu. Tōkyō.
Yonemura, K., 1952: Ainu no kuma matsuri. (Abashiri shiritsu hakubutsukan, No. 3.) Abashiri.
Yoshida, I., 1935: Ainu to kuma. (MK, Vol. 1, No. 3, S. 50–73.)
Zachrisson, I. & Iregren, E., 1974: Lappish Bear Graves in Northern Sweden. (Early Norrland, Vol. 5.) Stockholm.
Zapol'skij 1929: Šaman . . . i vtorostepennye zagotovki. (Ochotnik i Rybak Sibiri, Jg. 1929, No 9, S. 12.)
Zeilich-Jensen, L., 1974: Den centraleskimåiska världsbilden. (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion, Vol. 12.)
Zelenin, D., 1928: Ein erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Türken. (IAE, Bd. 29, S. 83–98.)
– 1929: Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii. (SMAÈ, Bd. 8, S. 1–151.)
– 1936: Kul't ongonov v Sibiri. Moskau-Leningrad.
Zerries, O., 1954: Wild- und Buschgeister in Südamerika. Wiesbaden.
Zetterberg, H., 1951: Björnen i sägen och verklighet. Uppsala.
Zbinden, E. A., 1960: Nördliche und südliche Elemente im Kulturheroenmythus der Südathapasken. (Anthropos, Bd. 55, S. 689–733.)
Zolotarev, A., 1934: Amurskie oroči. (SS, Jg. 1934, No. 6, S. 80–85.)
– 1937: The Bear Festival of the Olcha. (AA, N.S., Vol. 39, S. 113–130.)
– 1938: Novye dannye o tungusach i lamutach XVIII veka. (Istorik-Marksist, Jg. 1938, No. 2, S. 63–88.)
– 1939: Rodovoj stroj i religija ul'čej. Chabarovsk.
Žornickaja, M. J., 1966: Narodnye tancy Jakutii. Moskau.
Zotz, L. F., 1937: Altsteinzeitlicher Bärenkult in den Sudeten. (Altschlesische Blätter, Jg. 12, S. 4–7.)
– 1939: Die Altsteinzeit in Niederschlesien. Leipzig.
– 1958: Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen und deren geistige und wirtschaftliche Hintergründe. (Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen, Bd. 78, 1955/57, Erlangen, S. 76–101.)
– 1964/65: Zwei inhaltsgleiche sexual-mysteriöse Bilder aus dem französischen Magdalénien. (Quartär, Bd. 15/16, S. 173–175.)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

Einleitung 7

I. Allgemeiner Überblick 11
1. Die Hauptzüge des Bärenzeremoniells 11
2. Geographische Verbreitung 15
3. Psychologische und historische Erwägungen 21
4. Die Deutung des Bärenzeremoniells und die Frage nach seinem Alter in der bisherigen Forschung 26

II. Die tungusischen Völker 49

III. Mit der Jagd verknüpfte religiöse Vorstellungen und Handlungen bei den Tungusen (Beispiel: Die Ewenken) 63

IV. Die Schätzung des Bären 77
1. Die telepathischen Fähigkeiten des Bären 77
2. Die Bären-Terminologie 80
3. Das Revier des Bären 82
4. Der Bär im profanen Tiermärchen 84

V. Das Bärenjagdzeremoniell der Nordtungusen 93
1. Die Hauptquellen 93
2. Die Vorbereitung zur Bärenjagd 95
3. Das Erlegen des Bären 99
4. Vorbereitungs- und Tötungsriten bei einigen Nachbarvölkern 107
5. Die Abwälzung der Verantwortung: Die Rolle des Raben 112
6. Das Problem der erotischen Riten 121
7. Das Enthäuten und Zerlegen des Bären 129

VI. Das Bärenjagdzeremoniell bei den Südtungusen . . . 151
1. Vorbereitung zur Jagd; Erlegen des Bären 152
2. Riten unmittelbar nach der Erlegung des Bären . . 156
3. Riten beim Enthäuten und Zerteilen des Bären . . . 158
4. Vergleich mit entsprechenden Riten bei anderen nordasiatischen Völkern 162

VII. Der Bärenfestschmaus bei den Nordtungusen 169
1. Ewenken 169
2. Lamuten 191

VIII. Der Festschmaus nach einer Bärenjagd bei den Südtungusen (inkl. Negidalen) 197
1. Negidalen 197
2. Südtungusen 201
3. Vergleich mit entsprechenden Riten der Giljaken und Sachalin-Ainu 212

IX. Das Bärenfest mit einem „Hausbären" bei den Südtungusen (inkl. Negidalen) 219
1. Verbreitung 219
2. Erwerb und Empfang des Bärenjungen 223
3. Die Käfighaltung 226
4. Das Bärenfest 232
a) Quellenlage; Bezeichnungen 232
b) Anlässe zur Abhaltung eines Bärenfestes 234
c) Zeitpunkt und Dauer des Festes 240
d) Hunde- oder Rentierrennen; Wettkämpfe 242
e) Die Behandlung des Bären; Umzüge 247
f) Der Schießplatz 263
g) Pfeilschießen vor der Tötung 273
h) Die Tötung des Bären 279
i) Die Behandlung des toten Bären und der Festschmaus 284
5. Die Frage angeblicher Entschuldigungsriten 300
6. Die rituelle Verwendung von Schallgeräten 304
7. Die phaseologische Stellung des Bärenfestes mit einem großgezogenen Bären; die Bärenzähmung . . . 313

Literaturverzeichnis 333

Abbildungsverzeichnis

1. Erlegter Eisbär mit aufgesperrtem Rachen. (Asiatische Eskimo) ... 131

2. Giljakenfrau beim Füttern des in einen Bohlenkäfig eingesperrten Bären. (Insel Sachalin) ... 229

3. Für das Bärenfest ausgeschmückte Winterhäuser bei den Amur-Giljaken ... 250

4. Das letzte Herumführen der Bären um das Eisloch auf dem Amur 256

5. Das negidalische Bärenfest in der Zeichnung eines Negidalen .. 264

6. Verabschiedung des Bären durch das älteste Sippenmitglied beim Bärenfest der Negidalen ... 265

7. Erschießung des Bären beim negidalischen Bärenfest ... 265

8. Erschießung des Bären bei den Sachalin-Giljaken ... 271

9. Beschießung des Bären mit Zierpfeilen bei den Hokkaidō-Ainu nach einer japanischen Darstellung ... 276

10. Der zur Erschießung am Gabelfahl festgebundene Bär bei den Sachalin-Ainu ... 283

11. Der nach der Tötung aufgebahrte Bär mit angelegtem Schmuckgürtel und „Traglast" auf dem Rücken. Sachalin-Ainu ... 283

12. Bärenfestschmaus bei den Amur-Giljaken: Das über ein Gerüst gehängte Bärenfell mit daranbelassenem Kopf ... 288

SKRIFTER UTGIVNA AV
RELIGIONSHISTORISKA INSTITUTIONEN I UPPSALA (HUM. FAK.)
GENOM C.-M. EDSMAN

---

1. C.-M. Edsman, Världsskapelse och livsförnyelse. Kosmogoniska myters rituella funktion, 1963. (vergriffen)

2. H.-J. R. Paproth, En gammal jägarrit. Albarkssprutningen vid lapparnas björnfest. (Zusammenfassung: Ein alter Jägerbrauch. Das Erlenrindenspritzen beim lappischen Bärenfest), 1963.

3. H. Biezais, Die zweite Sammlung der lettischen Volkslieder von Gustav Bergmann, 1966.

4. C.-M. Edsman, A Swedish Female Folk Healer from the Beginning of the 18th Century, 1967.

5. H. Mebius, Värrō. Studier i samernas förkristna offerriter (Summary: Studies on the Pre-Christian Sacrificial Rites of the Lapps), 1968.

6. C.-M. Edsman, Mysticism, Historical and Contemporary: An Introduction, 1970.

7. L. Ejerfeldt, Helighet, »karisma» och kungadöme i forngermansk religion (Zusammenfassung: Heiligkeit, „Charisma" und Königtum in altgermanischer Religion), 1971.

8. G. Andersson, Hinduistisk livssyn. Jīvasthitikathana ur Kulārṇava Tantra (Zusammanfassung: Hinduistische Lebensanschauung), 1971. (vergriffen)

9. H. Mebius, Sjiele, Samiska traditioner om offer, 1972.

10. G. Norlén, »Blås Kajsa». Kring en svensk sjömanstradition (Résumé en français), 1972.

11. C.-M. Edsman, Antik och modern Sibylla. (Zusammenfassung: Antike und moderne Sibylle), 1973.

12. B. Tiliander, Christian and Hindu Terminology. A Study in Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area, 1974.

13. G. Carlstedt, Till Kulas lov. **Kulamāhātmyakathana ur Kulārṇava-tantra (Zusammenfassung: Zur Größe des Kula), 1974.**

14. G. Carlstedt, Studier i Kulārṇava-tantra (Summary: Studies on the Kulārṇava Tantra), 1974.

15. H.-J. Paproth, Studien über das Bärenzeremoniell. I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern, 1976.

Zu beziehen durch:

Kommissions-Verlag Klaus Renner, D-8 München.

ISBN 91-506-0064-8
Tofters tryckeri ab, Östervåla 1976